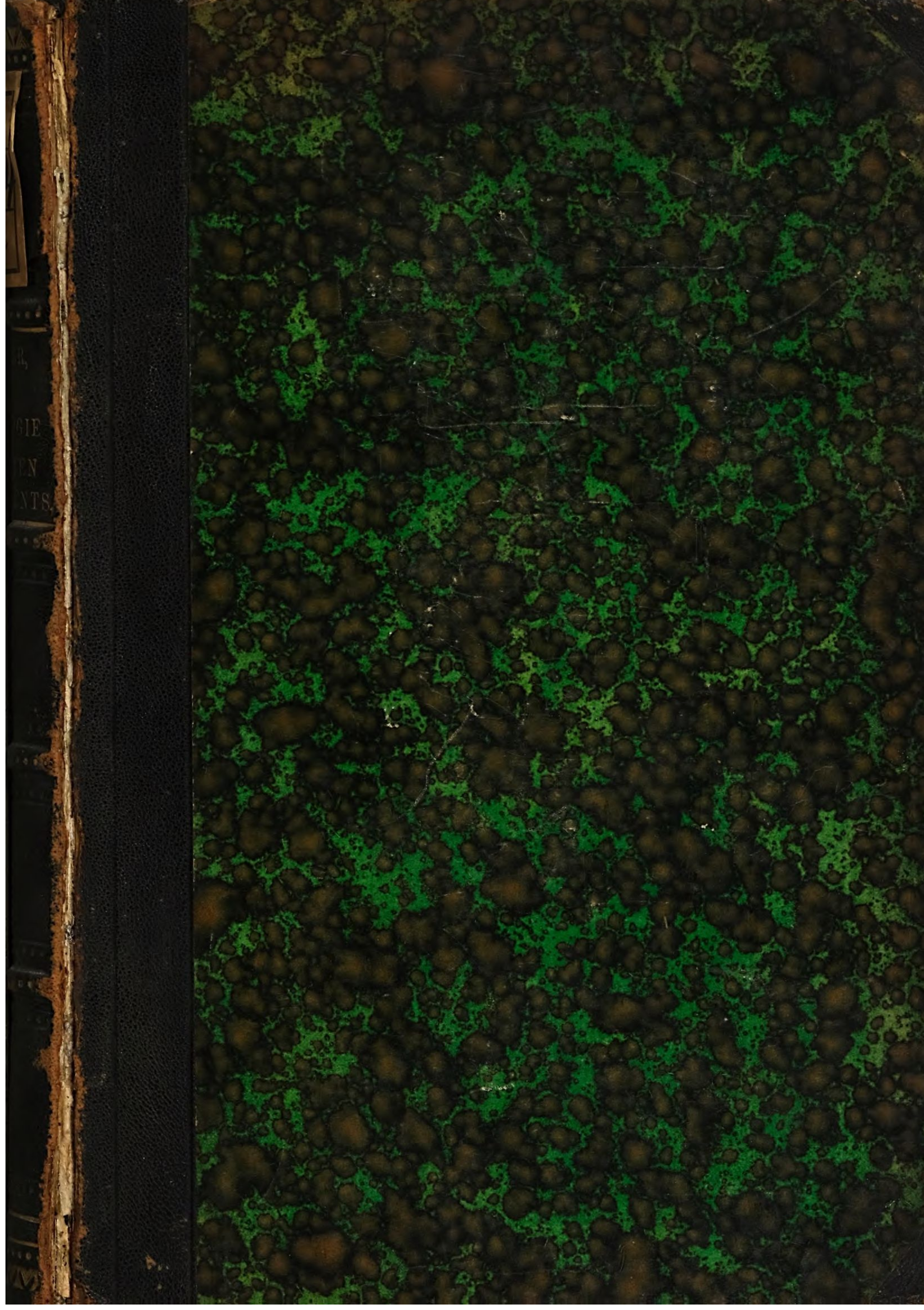




Exeg. 1344^o

32

THEOLOGIE
DES ALTEN TESTAMENTS.

00

DIE THEOLOGIE

DES

ALTEN TESTAMENTS

in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt

von

AUGUST KAYSER

Professor der Theologie an der Universität zu Strassburg.

~~~~~

Nach des Verfassers Tode herausgegeben

mit einem Vorwort

von

ED. REUSS.

—————

STRASSBURG

C. F. SCHMIDT'S Universitäts-Buchhandlung

Friedrich Bull.

1886.

Gd./1948/490.







## VORWORT.

---

Unter den Papieren meines jüngst verstorbenen ehemaligen Schülers und spätern lieben Freundes und Collegen fand sich nebst anderen das vollständig ausgearbeitete Heft einer Vorlesung über die sogenannte Theologie des Alten Testaments, welche er im Sommer 1883 zum ersten Male gehalten hatte und nächstens wiederholen wollte. An eine sofortige Veröffentlichung hat er allerdings nicht gedacht, und bei seiner grossen Bescheidenheit hätte er gewiss erst nach einer wiederholten akademischen Verwendung seines Entwurfs zu einer solchen sich entschlossen. Indessen wird dieser auch in seiner Urgestalt seine Erscheinung rechtfertigen. Wenn ich daran erinnern darf, dass Kayser's Name, neben denen von Graf und Kuenen, an der Spitze derjenigen steht, welche in den jüngsten Decennien den Untersuchungen über den Pentateuch, und somit der ganzen hebräischen Literatur- und Cultur-Geschichte neue Wege gewiesen haben, so wird auch dieses einfache und klare Compendium der Geschichte dieser Entwicklung, wie dieselbe sich nach den von dem Verfasser ganz selbständig gewonnenen kritischen Resultaten darstellt, manchem willkommen sein, und für das wissenschaftliche Urtheil über den Belang und Werth



unserer neuen Auffassung des alttestamentlichen Ideengangs und der sogenannten mosaischen Institutionen gleichsam als Probe dienen können.

Obgleich, wie gesagt, das Manuscript, das sich vorfand, vom Verfasser nicht druckfertig gestellt war, auf einzelnen Blättern sogar mit Abbreviaturen geschrieben und fast ohne Interpunction, so habe ich mir doch nicht erlaubt, ausser der nöthigen Auflösung ersterer und Beifügung letzterer, irgend etwas an demselben zu ändern. Beispielsweise wird man hin und wieder kleine Wiederholungen finden, die gewiss bei späterer Durchsicht vermieden worden wären, die aber, als zunächst für den Katheder bestimmt, sich natürlich erklären und wohl auch unter dieser Voraussetzung nicht ganz überflüssig waren.

Ich habe es als eine Freundespflicht erachtet diese, wenn nicht letzte Arbeit des Verstorbenen, doch die letzte fertig gewordene, nicht verloren gehen zu lassen. War ihm doch in mancher Hinsicht kein günstiges Loos im Leben gefallen, und haben die Verhältnisse, die ja nur Wenigen frei zu beherrschen vergönnt ist, ihm nicht gestattet seine Talente von frühe an, in der Fülle ihrer Kraft geltend zu machen.

August Kayser war am 14. Februar 1821 zu Strassburg geboren, als der Sohn eines Schreinermeisters. Er machte alle seine Studien, Gymnasium und Universität, in seiner Vaterstadt, in einer Zeit wo, wegen der Zahl der Candidaten, die Anstellung spät zu kommen pflegte. Nachdem er einige Jahre lang Bibliothek-Assistent gewesen, nahm er eine Hauslehrerstelle an, zuerst im Hâvre, später zu Gebweiler im Ober-Elsass, in einer Fabrikanten-



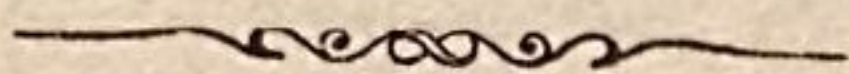
familie, in welcher Stellung er zwölf Jahre blieb. Während dieser Zeit beschäftigte er sich meist mit der Literatur und Theologie der ersten christlichen Jahrhunderte, und lieferte, als fleissiger Mitarbeiter sowohl an der in Strassburg erscheinenden «Revue de théologie», als an den von Cunitz und mir herausgegebenen «Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften», eine Reihe von Monographien über die wichtigeren Denkmäler der nach-apostolischen Zeit, Barnabas, Clemens, Hermas, Diognet, die Testamente der zwölf Patriarchen, die Clementinen, das apostolische Symbolum, Irenäus, ferner über Sirach und das Buch der Weisheit, über die vier Monarchien Daniels, über die Tübinger Schule u. s. w. Schon 1843 hatte er mit einer Abhandlung über Celsus und das Verhältniss von dessen Philosophie zum Christenthum den Grad eines Baccalaureus der Theologie, und 1850 den eines Licentiaten erworben, durch eine ausführliche lateinische Schrift über die Theologie Justins. Endlich, im Jahr 1858, erhielt er eine Pfarrstelle, und zwar eine neugegründete, in einem Gebirgsdorfe des elsässischen Münsterthals, wo der Berufsarbeit viel und der Musse wenig war, so dass für eine Weile von Schriftstellerei nicht die Rede sein konnte. Erst nach zehn Jahren wurde er nach Neuhof versetzt, einem Dorfe, das heute fast eine Vorstadt von Strassburg genannt werden könnte, wo, wenn nicht mehr freie Zeit, doch die grössere Nähe der literarischen Hilfsmittel die Wiederaufnahme der Arbeit ermöglichte. Schon als Student mit dem A. T. vertraut, wandte er sich jetzt ganz diesem zu und warf sich mit Eifer auf das Studium jenes Problems, welches seit hundert Jahren die ge-



lehrte Welt beschäftigt und so weit auseinandergehende Lösungen hervorgerufen hatte. Und so entstand hier dasjenige Werk, welches Kayser's Namen in weiteren Kreisen bekannt gemacht hat: «Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen». Etwa um die Zeit, da dasselbe fertig wurde (1873), wurde er auf Antrag der theologischen Fakultät zum Extraordinarius für das A. T. berufen, worauf er sechs Jahre später, in seinem achtundfünfzigsten, zum Ordinarius vorrückte. Obgleich so spät erst am Ziele angelangt, arbeitete er unverdrossen in seinem neuen Berufe. Seine exegetischen Vorlesungen erstreckten sich über die meisten Theile des A. T., namentlich auch in seinem Seminar, sodann trug er biblische Geographie vor, hebräische und christliche Archäologie, Patristik, Encyclopädie. Daneben erschienen noch verschiedene Aufsätze theils theologischen, theils kirchlichen Inhalts in verschiedenen Zeitschriften. Leider dauerte diese rege Thätigkeit nur wenige Semester. Eine unheilbare, und in ihrem letzten Stadium äusserst schmerzliche organische Krankheit zehrte an seinem Leben. Er zwang sich aufrecht zu bleiben und auszuhalten bis kurz vor Ostern dieses Jahres, und am 17. Juni erlöste ihn ein mit christlicher Fassung erwarteter und willkommener Tod von seinen Leiden. Seine Leiche ist nach seinem Wunsche auf dem Kirchhof seiner ersten Pfarrgemeinde, Stossweier, beigesetzt worden. Wer ihn kannte, hat ihn lieb gehabt.

Neuhof, 1. September 1885.

ED. REUSS.





# INHALT.

---

## Einleitung.

|                                                                                                   | Seite |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| § 1. Methode . . . . .                                                                            | 1—4   |
| § 2. Umfang und Quellen . . . . .                                                                 | 4—5   |
| § 3. Beziehung der Theologie des A. T. zu den übrigen<br>alttestamentlichen Disciplinen . . . . . | 6—8   |
| § 4. Geschichte der Theologie des A. T. . . . .                                                   | 9—14  |
| § 5. Plan. . . . .                                                                                | 14—15 |

## Erste Periode.

### Ursprung und Schicksale des Mosaismus von Mose bis Salomo.

|                                                                  |       |
|------------------------------------------------------------------|-------|
| § 6. Quellen . . . . .                                           | 16—18 |
| 1. Der religiöse Zustand des Volkes Israel vor Mose.             |       |
| § 7. Polytheismus der Semiten. . . . .                           | 19—20 |
| § 8. Die Patriarchensage. . . . .                                | 20—22 |
| § 9—10. Israelitischer Polytheismus. . . . .                     | 23—28 |
| 2. Das Werk Mosis.                                               |       |
| § 11. Mose, der Stifter des israelitischen Monotheismus. . . . . | 28—31 |
| § 12. Mose, ein Prophet . . . . .                                | 31—32 |
| § 13—15. Die mosaische Gottesidee . . . . .                      | 32—39 |
| § 16. Die Theokratie . . . . .                                   | 39—41 |
| § 17. Der Cultus. . . . .                                        | 41—44 |
| 3. Die Schicksale des Mosaismus bis zum Tempelbau.               |       |
| § 18. Mosaismus und Volksreligion . . . . .                      | 44—46 |
| § 19. Heilige Gegenstände . . . . .                              | 46—49 |



|                                           | Seite |
|-------------------------------------------|-------|
| § 20. Opfer und Festfeiern . . . . .      | 49—51 |
| § 21. Heiligthümer und Priester . . . . . | 51—53 |
| § 22. Die Zeit Samuels . . . . .          | 53—55 |
| § 23. David und Salomo . . . . .          | 55—58 |

## Zweite Periode.

### Fortbildung des Mosaismus von Salomo bis zum Exil.

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| § 24. Quellen . . . . . | 59—60 |
|-------------------------|-------|

#### 1. Die Entwicklung im Kampfe mit dem Heidenthum und Synkretismus.

|                                                         |       |
|---------------------------------------------------------|-------|
| § 25. Die Trennung des Reichs . . . . .                 | 61—62 |
| § 26. Das erste Jahrhundert seit der Trennung . . . . . | 62—65 |
| § 27. Das neunte und achte Jahrhundert . . . . .        | 65—67 |
| § 28. Das siebente Jahrhundert . . . . .                | 67—68 |
| § 29. Die Propheten . . . . .                           | 68—72 |

#### 2. Die Religionsideen der Propheten.

|                                                                                |         |
|--------------------------------------------------------------------------------|---------|
| § 30. Einleitung . . . . .                                                     | 73—74   |
| § 31. Der Bund . . . . .                                                       | 74—77   |
| § 32. Der Bundesgott . . . . .                                                 | 78—79   |
| § 33. Absoluter Monotheismus . . . . .                                         | 79—84   |
| § 34. Geistigkeit Gottes . . . . .                                             | 84—88   |
| § 35. Der Engel Jahwehs . . . . .                                              | 89—91   |
| § 36. Gott Schöpfer und Erhalter der Welt . . . . .                            | 91—95   |
| § 37. Gottes Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart . . . . .         | 95—98   |
| § 38. Die Weltregierung Gottes . . . . .                                       | 98—101  |
| § 39. Die sittlichen Eigenschaften Gottes . . . . .                            | 101—103 |
| § 40. Die Heiligkeit Gottes . . . . .                                          | 104—105 |
| § 41. Der Geist Gottes . . . . .                                               | 105—107 |
| § 42. Der Mensch . . . . .                                                     | 107—109 |
| § 43. Das Ebenbild Gottes . . . . .                                            | 109—111 |
| § 44. Die Verpflichtungen des Bundesvolkes . . . . .                           | 111     |
| § 45. Das Ideal der Sittlichkeit . . . . .                                     | 112—115 |
| § 46. Rituelle Verpflichtungen . . . . .                                       | 115—116 |
| § 47. Das Verhältniss des rituellen Elements zum sittlich-religiösen . . . . . | 116—119 |
| § 48. Wie hat Israel den Bund gehalten? . . . . .                              | 119—121 |



|                                               | Seite   |
|-----------------------------------------------|---------|
| § 49. Die Allgemeinheit der Sünde. . . . .    | 122—123 |
| § 50. Die Entstehung der Sünde . . . . .      | 123—125 |
| § 51. Die Schuld . . . . .                    | 126—127 |
| § 52. Der Tag Jahwehs. . . . .                | 127—128 |
| § 53. Das Gericht über die Heiden . . . . .   | 128—129 |
| § 54. Die Wiederherstellung Israels . . . . . | 129—131 |
| § 55. Das neue Bundesvolk . . . . .           | 131—133 |
| § 56. Die Zukunft der Heiden . . . . .        | 133—134 |
| § 57. Der Messias . . . . .                   | 135—143 |
| § 58. Der Zustand nach dem Tode . . . . .     | 143—150 |
| § 59. Die Vergeltung . . . . .                | 150—152 |

### Dritte Periode.

#### Die Fixirung der gewonnenen Erkenntniss von der Rückkehr aus dem Exil bis zur griechischen Herrschaft.

|                                        |         |
|----------------------------------------|---------|
| § 60. Einleitung und Quellen . . . . . | 153—155 |
|----------------------------------------|---------|

##### 1. Die gesetzliche Vollendung des Mosaismus in den Cultinstitutionen.

|                                                         |         |
|---------------------------------------------------------|---------|
| § 61. Das Exil . . . . .                                | 155—157 |
| § 62. Die Rückkehr . . . . .                            | 157—159 |
| § 63. Esra und Nehemia . . . . .                        | 160—163 |
| § 64. Die spätere Geschichte . . . . .                  | 163—166 |
| § 65. Ezechiel . . . . .                                | 166—169 |
| § 66. Der Priestercodex. . . . .                        | 169—171 |
| § 67. Das Lager; die heil. Gemeinde, die heil. Personen | 171—178 |
| § 68. Die heiligen Handlungen . . . . .                 | 178—185 |
| § 69. Die heiligen Zeiten . . . . .                     | 185—191 |
| § 70. Einfluss und Wirkung der Gesetzgebung Esras .     | 192—193 |

##### 2. Die theologische Weiterbildung des Mosaismus.

|                                                      |         |
|------------------------------------------------------|---------|
| § 71. Die Schriftgelehrsamkeit . . . . .             | 193—195 |
| § 72. Die Lehre von Gott; die göttliche Weisheit . . | 195—199 |
| § 73. Die Engel . . . . .                            | 199—200 |
| § 74. Der Satan . . . . .                            | 200—202 |
| § 75. Die Vergeltung. . . . .                        | 202—205 |
| § 76. Die Moral . . . . .                            | 205—208 |
| § 77. Kohelet . . . . .                              | 208—211 |

##### 3. Die individuelle Frömmigkeit.

|                            |         |
|----------------------------|---------|
| § 78. Die Psalmen. . . . . | 211—215 |
|----------------------------|---------|



## Vierte Periode.

### Die Zeit der Zersetzung des Mosaismus unter auswärtigen Einflüssen bis zur Zerstörung des zweiten Tempels.

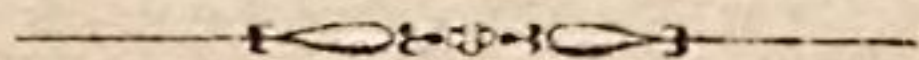
|                                        | Seite   |
|----------------------------------------|---------|
| § 79. Einleitung und Quellen . . . . . | 216—218 |

#### 1. Die Versteifung gegen die griechische Bildung in schriftgelehrtem Formalismus.

|                                                                                                      |         |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| § 80. Ueberblick über die Geschichte des jüdischen<br>Volkes bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. | 218—225 |
| § 81. Der Gedankenfortschritt im Allgemeinen in den<br>palestinensischen Kreisen . . . . .           | 225—227 |
| § 82. Kanon und Exegese . . . . .                                                                    | 227—228 |
| § 83. Der gesetzliche Formalismus . . . . .                                                          | 228—229 |
| § 84. Gott und die Engel . . . . .                                                                   | 230—232 |
| § 85. Die Messiasidee . . . . .                                                                      | 232—238 |
| § 86. Die Auferstehung . . . . .                                                                     | 238—239 |
| § 87. Systematische Uebersicht der jüdischen Eschato-<br>logie . . . . .                             | 239—245 |

#### 2. Der Hellenismus.

|                                                |         |
|------------------------------------------------|---------|
| § 88. Die jüdische Cultur im Ausland . . . . . | 245—246 |
| § 89. Die Weisheit Salomos . . . . .           | 246—250 |
| § 90. Die messianische Hoffnung . . . . .      | 250—251 |
| § 91. Philo . . . . .                          | 251—255 |
| <b>Literatur neuerer Zeit</b> . . . . .        | 257—258 |
| <b>Register</b> . . . . .                      | 259—264 |





# THEOLOGIE DES ALTEN TESTAMENTS.

---

## Einleitung.

### § 1. Methode.

Unter Theologie des Alten Testaments versteht man diejenige Disciplin, welche sich mit der Darstellung der Religionsideen des Alten Testaments befasst. Korrelat ist die Darstellung der Religionsideen des N. T. Und beide Theile zusammen bilden die biblische Theologie. Die Wichtigkeit der biblischen Theologie für den christlichen Prediger braucht kaum hervorgehoben zu werden, so selbstverständlich ist sie. Ist er doch darauf angewiesen, das Christenthum, die Religion Jesu zu verkündigen, deren älteste Schriftdenkmale eben in dem N. T. enthalten sind, und muss doch der christlich-evangelische Charakter einer Lehre sich eben aus ihrer Uebereinstimmung mit der urapostolischen erweisen. Aber auch das A. T., wenn auch nicht Urkunde des Christenthums, sondern der israelitischen Religion, darf dem Theologen nicht fremd bleiben. Ich will nicht einmal betonen, dass die Apostel dasselbe für eine von Gott eingegebene Schrift betrachteten, aus welcher sie die Beweise für die Wahrheit der eigenen Lehre entnahmen, oder dass die Reformatoren dem A. T. gleichen Werth wie dem Neuen beimaßen, und diese Ansicht in die Bekenntnisschriften unserer Kirche Eingang gefunden hat. Aber hervorheben muss ich, dass das Evangelium auf israelitischem Boden erwachsen ist,



dass es die Erfüllung der Verheissung, die reife Frucht der im Mosaismus niedergelegten Saat ist, der vollendete Endpunkt seiner Entwicklung. Eben darum ist die neutestamentliche Religion und Theologie nur dem verständlich, der sie als solche zu erkennen weiss, d. h. demjenigen, der die alttestamentliche verstanden hat.

Wie die biblische Theologie im Allgemeinen, so ist die Theologie des A. T. eine historische Wissenschaft, ganz unabhängig von unseren eigenen Ansichten über die einzelnen Lehren der Religion. Sie will erkennen, was die Schriftsteller des A. T. in Sachen der Religion gelehrt haben. Sie darf nicht mit der Voraussetzung ans Werk gehn, dass jeder Einzelne mit den übrigen und Alle zusammen mit dem N. T. oder gar mit der symbolischen Dogmatik übereinstimmen. Es ist dies der Standpunkt unserer Alten Dogmatiker, welche deshalb für die einzelnen Sätze der offiziellen Kirchenlehre Beweisstellen aus allen Theilen der Bibel zu suchen pflegten (die sogenannten *dicta probantia*). Der Fortschritt der Exegese hat im Gegentheil gezeigt, dass die christliche Dogmatik in manchen Stücken von den Texten abweicht, und die Bibellehre viel einfacher ist als die Kirchenlehre. Die richtige historisch-grammatische Exegese ist und bleibt auch das alleinige Werkzeug zur Gewinnung der alttestamentlichen Theologie. Wir wollen wissen, wie die einzelnen Schriftsteller des A. T. über die Religion gedacht haben. Es kann sich *in abstracto* eben so gut vollkommene Ideengleichheit herausstellen als Differenzen. Und wenn im Laufe der Jahrhunderte ein Wandel wahrzunehmen ist, kann die Entwicklung der Religion in harmonischem Fortschritt vor sich gegangen sein, oder es können sich abnorme Bildungen eingestellt haben. Zum voraus lässt sich hierüber nichts entscheiden, die Exegese allein kann hier Aufschluss geben. Welches aber auch das Ergebniss der Einzelforschung sei,



die biblische Theologie hat es anzuerkennen und Einklang und Abweichungen, Stabilität oder Entwicklung, harmonische Weiterbildung oder Abweichungen nachzuweisen.

Bei der Darstellung der Religionsideen des A. T. kann eine doppelte Methode befolgt werden. Man kann systematisch verfahren, fragen: was haben die Schriftsteller des A. T. über Gott, seine Vollkommenheit und Werke, über den Menschen und seinen Beruf, über Sünde und Erlösung gedacht, kurz, den Stoff ordnen nach dem Schema einer Dogmatik. Diese früher allein befolgte Methode hat den grossen Uebelstand, dass die Gedanken jedes Schriftstellers auseinander gerissen werden, dass ihr logischer Nexus entschwindet, und der Zeit nach von einander entfernt liegende Gedanken mit einander zusammengebracht werden, von denen vielleicht der eine nicht zur Erläuterung der anderen dient. Aber sie hat den Vorthail, die alttestamentlichen Religionsideen übersichtlich darzustellen. Je mehr Uebereinstimmung stattfindet, je weniger Entwicklung vorhanden ist, desto mehr empfiehlt sie sich.

Man kann anderseits historisch verfahren, die Religionsideen der verschiedenen Zeitalter zur Darstellung bringen, ihre Umbildung und Entwicklung im Laufe der Zeiten nachweisen. Diese Methode hat freilich den Nachtheil, dass in den verschiedenen Zeitaltern dieselben Ideen zur Sprache kommen müssen, und Wiederholungen unvermeidlich sind. Dieser Nachtheil wird aber mehr als aufgewogen, schon durch den Umstand, dass jede einzelne Idee in derjenigen Gedankenverbindung erscheint, in welcher sie gerade im beschriebenen Zeitalter erfasst wurde, und nach ihrer Bedeutung gewürdigt werden kann. Wichtiger aber ist, dass nur auf diesem Wege ein concretes, psychologisch wahres Bild der religiösen Vorstellungen der Israeliten zu gewinnen ist, nur so das Verständniss uns aufgeht, warum dieses kleine Völk-



lein, das ohne seine Religion spurlos von der Erde verschwunden wäre, die Wiege der Weltreligion Christi geworden ist. Dass in einem Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden, unter den verschiedensten Schicksalen und fortschreitender Cultur, die Religionsideen Israels nicht stationär blieben, ist von vornherein anzunehmen, weil der menschliche Geist nie ohne Bewegung bleibt. Auch in der Offenbarung ist ein Stufen-  
gang wahrzunehmen. Ich gebe daher der geschichtlichen Methode unbedingt den Vorzug und möchte die nachfolgende Darstellung darum lieber eine Religionsgeschichte des Volkes Israel nennen. Dass die Religion Israels eine Geschichte hat und nicht von Anfang an fertig wie vom Himmel gefallen ist, so dass kein anderer Fortschritt stattgefunden hätte als in ihrer Aneignung, wird aus der Darstellung selbst hervorgehn.

## § 2. Umfang und Quellen.

Die veränderte Methode führt auch eine Veränderung des Umfangs unserer Disciplin mit sich. Die Orthodoxie älterer und neuester Zeit, für welche die biblische Theologie überhaupt überwiegend als Grundlage und Norm der Dogmatik ein Interesse hat, die alttestamentliche als Vorstufe der vollendeten Offenbarung in Christo, beschränkt sich naturgemäss auf die Darstellung der Religionsideen des Kanons des A. T., da dieser allein, nach ihrer Ansicht, von Propheten geschrieben ist, die vom Geiste Gottes erfüllt waren. Alle nicht im Kanon befindlichen Schriften, die Apokryphen namentlich, bleiben aus dem Kreis der Quellen alttestamentlicher Theologie als blos menschliche, irrthumsfähige ausgeschlossen. Diese Beschränkung wird auch von solchen Bearbeitern unserer Disciplin gefordert, welche, wie Oehler, historisch verfahren, und zwar aus dem Grunde, weil die Offenbarung in ihrer Rein-



heit nur in den kanonischen Schriften sich findet. Sogar H. Schultz vertheidigt dieselbe. Es ist ihm nämlich in der biblischen Theologie um den Stufengang der Offenbarung zu thun. Er verfolgt denselben bis auf die höchste Höhe der Entwicklung bei den Propheten, die zur Zeit Esras ihre Vollendung erreicht hatte. Alles spätere trägt nach ihm den Charakter des Verfalls, wenn nicht der blossen Festhaltung des Gewonnenen und wird daher nur in einem Anhang noch behandelt. Auch hier überwiegt das dogmatische Interesse; die alttestamentliche Theologie, obwohl ihre historische Entwicklung ins Licht gestellt wird, hat nur so lange Werth als sie einen geradlinigen Fortschritt zum Christenthum bildet, und darum werden noch kanonische Produkte späterer Zeit, welche keinen Fortschritt bezeugen, mit den Apokryphen fast auf gleiche Linie gestellt. Der gelehrte und feine Dogmatiker wird so weder der orthodoxen noch der historischen Auffassung völlig gerecht; der orthodoxen nicht, weil er Gradunterschiede im Werthe der einzelnen Bücher statuirt, der Offenbarung ein früheres Ende anweist als der Schluss des Kanons; der historischen nicht, weil er überhaupt die Religionsideen der Israeliten nach ihrem bleibenden Werthe für die christliche Dogmatik beurtheilt, und unter diesem Gesichtspunkt darstellt. Wir behandeln die Religionsgeschichte Israels, abgesehn von der Brauchbarkeit der einzelnen Ideen für die Dogmatik, in ihrem ganzen Umfang. Der Verfall unter verschiedenartigen Einflüssen muss so gut angegeben werden wie der Fortschritt. Damit ist gesagt, dass wir nicht beim Abschluss des Kanons stehen bleiben dürfen, da auch die nachkanonische Gestalt der israelitischen Religion darzustellen ist. Ausser dem Kanon werden daher auch die Apokryphen und die übrigen Schriften des jüngeren Judenthums sowie die ältesten Theile des Talmud als Quellen für den letzten Zeitraum zu dienen haben.



**§ 3. Beziehung der Theologie des A. T. zu den übrigen  
alttestamentlichen Disciplinen.**

Für die systematische Behandlung der Theologie des A. T. nach den einzelnen locis der Dogmatik kann es gleichgiltig sein, in welchem Zeitalter jedes Buch, aus welchem Glaubenssätze angeführt werden, geschrieben ist, zumal wenn sie noch von der Voraussetzung der durchgängigen Identität der in allen Büchern enthaltenen Religionslehre ausgeht. Nicht so für die geschichtliche Behandlung des Stoffes. Diese ist rein unmöglich, wenn nicht zum Voraus die Quellen, denen der Stoff entnommen ist, in die richtige chronologische Ordnung gebracht sind und jeder ihr bestimmtes Zeitalter angewiesen ist. Die Religionsgeschichte Israels hat demnach die Einleitung ins A. T. oder die Literaturgeschichte zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung, und muss überall auf den Resultaten der letzteren fussen. Nun ist es ja Thatsache, dass, wenn auch bei einzelnen Büchern das Zeitalter bekannt und unbestreitbar ist, wie bei der Mehrzahl der Propheten, die Meinungen noch sehr weit auseinander gehn in Betreff anderer; dass besonders unter den Gelehrten noch gestritten wird über den für die Religionsgeschichte so einzig wichtigen Pentateuch, und dass die Frage noch nicht gelöst ist, ob die darin enthaltenen Religionsideen und vorgeschriebenen Cultformen in die Anfänge der israelitischen Cultur gehören oder erst im Verlaufe einer tausendjährigen Entwicklung sich allmählig ausgestaltet haben. Je nach den Resultaten der historisch-kritischen Einleitung wird so die Religionsgeschichte eine andere Gestalt gewinnen, und irgendwelche Darstellung derselben nur für denjenigen überzeugend sein, welcher in der Hauptsache wenigstens mit dem Darsteller hinsichtlich der literaturgeschichtlichen Elemente übereinstimmt, für alle Übrigen aber den Schein willkürlicher Construction an sich



tragen. Das ist unvermeidlich, und wollte man dieser Gefahr ausweichen, so müsste die Behandlung der Theologie des A. T. in Gestalt einer Religionsgeschichte so lange aufgegeben werden, bis über alle wichtigeren Probleme der Kritik unter den Gelehrten Uebereinstimmung gewonnen wäre. Das darf sie aber nicht; schon darum nicht, weil die Ergebnisse alttestamentlicher Kritik, nach welchen der Mosaismus nicht von Anfang an fertig war, sondern eine urkundlich nachweisbare Entwicklung durchlaufen hat, sie geradezu fordert. Sodann wird die Religionsgeschichte, wenn sie eine fortwährende Entwicklung auf Grund der Resultate der Einleitung nachzuweisen im Stande ist, dieser selbst wieder zur Stütze dienen. Endlich, wenn jemand mit den hier angenommenen Voraussetzungen über das Zeitalter der einzelnen Quellen nicht einverstanden sein sollte und die traditionelle Ansicht festhielte, der könnte immerhin die historische Construction ad acta legen, die auf rein exegetischem Wege gewonnene Darlegung der Religionsideen selbst behielte immer noch ihren Werth.

Die Religionsgeschichte berührt sich ferner vielfach mit der Archäologie, der Beschreibung der gesammten Lebensverhältnisse des hebräischen Volkes, der häuslichen und öffentlichen, auf allen Gebieten der Cultur. Zu diesen gehören namentlich auch die Formen der Gottesverehrung, welche sie daher zu beschreiben hat, Feste, Opfer u. dergl. Die Formen des Cultus sind nun aber aus der religiösen Idee, welche in dem Volke lebendig ist, geboren, und werden sie recht verstanden, so sind sie für den Forscher, welcher die Religion der Masse zu erkennen sucht, das Mittel, den wirklichen religiösen Geist Israels in seiner concreten Lebendigkeit zu erfassen, und so erst die ausgesprochenen Religionsideen recht zu verstehen. Das heisst, die alttestamentliche Theologie wird so weit die in der Archäologie beschriebenen Cultformen ver-



werthen müssen, als dieselben, weil in die Augen fallende Aeusserungen des religiösen Gefühls, zur Erläuterung des religiösen Gedankens dienlich sein können. Was dem Gebiete des Gewerbes und der Kunst angehört, überlässt sie der Archäologie, was die religiöse Idee ins Licht stellt, nimmt sie auf.

Endlich steht die Religionsgeschichte Israels in nächster inniger Beziehung zu der allgemeinen Geschichte des Volkes. Nicht allein ist diese Geschichte in den uns überkommenen Büchern uns fast ausschliesslich vom religiösen Standpunkt überliefert, weil das spätere Judenthum nur solche in den Kanon aufnahm, die zugleich Erbauungsbücher sein konnten, sondern das Volk Israel ist thatsächlich dasjenige, in welchem sich unter der Einwirkung des göttlichen Geistes die vollkommene Religion angebahnt hat. Seine politischen Schicksale sind zu allen Zeiten von dem tiefgehendsten Einfluss auf die Entwicklung seiner Religion gewesen, und letztere kann nur dargestellt werden in dem weiteren Rahmen der allgemeinen Geschichte, mit beständiger Rücksicht auf die politischen allgemeinen Verhältnisse; sie wird aus der Geschichte alles dasjenige aufnehmen müssen, was von Einfluss auf die religiöse Entwicklung gewesen ist.

Das eben Gesagte zeigt hinreichend wie die geschichtliche Behandlung immer mehr dazu treibt, die Gesamtentwicklung des israelitischen Volks darzustellen. Der Volksgeist wird erst dann begriffen, wenn alle seine Aeusserungen in dem socialen Leben, in Kunst, Literatur, Wissenschaft und Religion ins Auge gefasst werden, und jeder einzelne Zweig ist nur dann richtig darzustellen, wenn der Blick immer auf alle gerichtet ist.



#### § 4. Geschichte der Theologie des A. T.

Die alttestamentliche Theologie, als selbständige historische Wissenschaft, ist wie die biblische Theologie überhaupt, erst ein Product der neuern Zeit. Für die Kirche des Alterthums und des Mittelalters war gar keine Veranlassung vorhanden diese Wissenschaft zu behandeln, da man des Glaubens lebte, die Kirchenlehre sei in allen ihren Lehrstücken in der Bibel A. und N. T. schon ausdrücklich vorgetragen, und der Beweis, wo er nöthig schien, bei der Willkür der Exegese nicht schwer fallen konnte. Die Reformatoren, welche den Katholicismus mit dem Grundsatz bekämpften, dass nicht Kirchenbeschlüsse, sondern Gottes Wort in der Schrift die Norm der Wahrheit bilde, fühlten sich zwar gedrungen, zum Erweis der Richtigkeit ihrer Lehre und der damals in der Kirche geltenden Irrthümer, auf die Schrift zurückzugehn, und das Schriftstudium nahm durch sie einen neuen Aufschwung. Dieses Studium aber war beherrscht theils von praktisch erbaulichem, theils von polemischem und apologetischem Interesse, und liess es zu einer objectiven Darstellung der Schriftlehre nicht kommen, weil es nur auf die Rechtfertigung der protestantischen Principien abgesehn war, und man von ferne nicht daran dachte, dass zwischen A. und N. T. Unterschiede sich vorfinden könnten, noch weniger dass innerhalb des einen und des andern die Offenbarung Gottes eine Entwicklung durchlaufen habe. *Externa variant, interna manent*, sagt Luther; und Calvin: *In eo elucet Dei constantia, quod eandem omnibus saeculis doctrinam tradidit, quem ab initio nominis sui praecepit cultum, in eo requirendo perseverat*. Im aufrichtigen Glauben, dass die Kirche nicht anders lehre als die Schrift, begnügten sich die Theologen in derselben die *dicta probantia* für die symbolische Dogmatik aufzusuchen. Es entstand auf diesem



Wege nur eine neue Scholastik, deren Ruhm es war, aus jedem einzelnen Buche, kürzer oder länger, das gesammte lutherische System zu entwickeln. Im Gegensatz zu dieser Scholastik drang S p e n e r auf das Bibelstudium zu erbaulichen Zwecken. Die Dogmatik sollte nicht angetastet werden, und sowohl er als seine Nachfolger hielten sich immer für orthodoxe Lutheraner; daher auch die Schule keinen Drang fühlte, die Bibellehre rein, ohne die kirchliche Deutung derselben, darzustellen. Ein Gewinn war es aber, dass man sich gewöhnte, Unterschiede in dem Werthe der biblischen Bücher je nach dem Grade ihrer Erbaulichkeit zu machen. Unbewusst war durch diese subjective Bevorzugung einzelner Bücher das Princip der Gleichwerthigkeit aller durchbrochen. Der Anstoss zur besonderen Behandlung der biblischen Theologie kam zunächst von aussen. Als die englischen D e i s t e n und ihre Nachtreter in Deutschland, gestützt auf die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes, nicht blos die orthodoxe Kirchenlehre bekämpften, sondern die Bibel selbst und das Christenthum zum Gegenstand ihrer Kritik oder ihres Spottes machten, sahen sich Viele gedrungen, mit Aufgeben der Kirchenlehre wenigstens Christenthum und Bibel vor diesen Angriffen zu vertheidigen; zudem war man, in Folge des Fortschrittes der Exegese, zu der allgemeinen Forderung einer grammatisch-historischen Erklärung, und bald durch diese zu dem Bewusstsein gekommen, dass Bibellehre und Kirchenlehre nicht identisch seien, die erstere viel einfacher und verständlicher als letztere. Diese Erkenntniss, verbunden mit der Abneigung gegen die Dogmatik und mit dem religiösen Interesse an Bibel und Christenthum, schuf die biblische Theologie als besondere Wissenschaft. Sie konnte in dieser Form je nach Neigung und exegetischer Virtuosität ebenso wohl zur Apologie als zur Kritik des Kirchenglaubens dienen. Die ersten biblischen Theologien von Z a c h a r i ä 1772-86,



H u f n a g e l 1785, A m m o n 1792, verrathen insgesamt das dogmatische Interesse, welches sie eingegeben; die von Zachariä trägt es sogar in ihrem zweiten Titel zur Schau: «Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren.»

G a b l e r in einem Altorfer Programme von 1787 (*De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*) drang zuerst auf vollständige Scheidung der biblischen Theologie von der Dogmatik, erstere habe die in der heil. Schrift enthaltenen religiösen Begriffe als ein geschichtliches Factum darzustellen mit Unterscheidung der verschiedenen Zeiten und Subjecte, und so der verschiedenen Stufen in der Entwicklung jener Begriffe. Damit war die biblische Theologie als eine rein historische Wissenschaft gekennzeichnet, und der richtige Weg ihrer Behandlung gewiesen. Die Sonderung der Zeiten, die Gabler fordert, hatte zunächst die Trennung der Theologie des Alten und des Neuen Testaments zur Folge. Nach Gablers Grundsätzen behandelte G e o r g L o r e n z B a u e r die Theologie des A. T. 1796 im Geiste des vulgären Rationalismus, den Inhalt vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes jener Zeit beurtheilend und verurtheilend.

Nachdem zu Anfang dieses Jahrhunderts der Rationalismus in der Wissenschaft den Sieg davon getragen hatte, gewann er mehr und mehr eine ruhigere Haltung der Bibel und ihrem Inhalt gegenüber; man lernte, wie das classische so auch das hebräische Alterthum begreifen und mitfühlen. Die Exegese, immer weniger beengt durch das Bedürfniss, in der Bibel die eigenen Ansichten des Exegeten wiederzufinden, vermochte besonders das A. T. rein aus ihm selbst zu erklären. Die späteren Bearbeitungen der alttestamentlichen Theologie tragen daher einen viel objectivern Charakter, geben den Religionsinhalt reiner und sind immer noch brauchbare Bücher. De W e t t e, biblische Dogmatik A. u. N. T. 1813. u. ö.:



Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol. 1828; Gramberg, kritische Geschichte der Religionsideen des A. T. 1829. 30; D. von Cölln, bibl. Theologie 1836. Mit Ausnahme von Gramberg verfahren Alle mehr oder weniger systematisch, wenn auch Vor- und Nachexilisches, Hebraismus und Judenthum unterschieden, und Modificationen der einzelnen Lehren im Laufe der Zeit nachgewiesen werden. Die Genannten gehn durchgängig von den damals gewonnenen Resultaten biblischer Kritik aus.

Auf der entgegengesetzten Seite sind zu citiren die Lehrbücher von Steudel 1840 und Hävernicks 1848, beides nach ihrem Tode herausgegebene Vorlesungen über unsere Disciplin. Dasjenige von Steudel ist voller Zugeständnisse an die rationalistische Exegese und Kritik, aber der Verfasser, ein Apologet von altem Schrot und Korn, entleert das A. T. seines specifischen Inhalts um nur allgemeine Religionsideen darin zu finden, welche das Neue vervollständigt und sanctionirt, und kömmt besonders mit den Weissagungen ins Gedränge, deren Inhalt aller gesunden Exegese zum Trotz auf dasjenige reducirt werden soll, was im Neuen Bunde in Erfüllung ging. Hävernicks, welcher die Einleitung ins A. T. vom streng conservativen Standpunkt bearbeitet hat, liefert nur eine systematische Darstellung der Lehre des A. T., in welcher, so viel es mit dem jetzigen Stand der Exegese verträglich ist, die kirchliche Lehre wenigstens angebahnt erscheint.

Indessen, selbst auf dieser Seite, konnte man auf die Dauer bei der besonders von Hengstenberg (Christologie des A. T. 1829 ff., 2. Ausg. 1854 ff.) erstrebten Vereinerleung alt- und neutestamentlicher Offenbarung nicht beharren. Hofmann wies einen Stufengang der Offenbarung in der Geschichte nach (Weissagung und Erfüllung 1841 ff. und Schriftbeweis 1852 ff.). Auf einem verwandten Standpunkte steht



die alttest. Theologie von Oehler, von seinem Sohne 1873 u. 74, nach Vorlesungen, herausgegeben. Der Verfasser will die historisch genetische Methode befolgen, und vertheilt den Stoff unter eine mosaische und prophetische Periode der Offenbarung, deren Fortschritt jedesmal in einleitenden Capiteln dargelegt, und deren Inhalt sodann in systematischer Ordnung weit tiefer in den eigenthümlichen Gehalt des A. T. eindringend vorgetragen wird. Ein drittes Buch über die Chokmah-Literatur berichtet dann über die subjectiv menschliche Verarbeitung der geoffenbarten Lehre.

Die neuesten Pentateuchstudien, deren Resultat freilich selbst von vielen Theologen der kritischen Schule fortwährend bestritten wird, machten mit der Erkenntniss, dass das Ritualgesetz erst nachexilisch sei, eine ganz neue Behandlung der alttestamentlichen Theologie zum Bedürfniss. Die Geschichte der israelitischen Religion konnte nun erst in ihrer der Wirklichkeit entsprechenden Gestalt begriffen und dargestellt werden.

Nachdem Vatke schon 1835 (Die Religion des A. T.), vor den kritischen Untersuchungen über die einzelnen Quellen des Pentateuchs und ihr gegenseitiges Verhältniss, in hegel-scher Weise aus dem immanenten Processe der Religions-idee des A. T. den wahren Gang der Entwicklung gezeichnet hatte, in genialer Weise, wie ein Prophet der neuesten Kritik, hat Abr. Kuenen in Leyden, selbst unter den Arbeitern auf dem Felde der literarischen Kritik der ersten einer, die Religionsgeschichte Israels in seinem klassischen Werke: *de Godsdienst van Israël* 1869/70, auf Grund der neuesten Resultate, erzählt.

Auch Hermann Schultz hat in der 2. Ausgabe seiner alttestamentlichen Theologie 1878 diesen Standpunkt theilweise vertreten, die mosaische Periode aufgegeben, indem er den Gesammtinhalt der alttestamentlichen Theologie



in der prophetischen Periode dargelegt, indem er die Entwicklungsgeschichte bis zu diesem Höhepunkte vorausschickt, und die theologische Ausbildung der gewonnenen Erkenntniss so wie ihre Zersetzung unter fremden Einflüssen nachfolgen lässt. Das Buch will die Offenbarung im A. T. bis dahin darstellen, wo das Neue anknüpfen und sie weiterbilden kann, im Alten den Keim des Christenthums nachweisen, aber nur den Keim, nicht die Blüthe und Frucht. Es ist bis jetzt das beste Werk in deutscher Sprache über unsre Disciplin.

Vieles in das Gebiet der alttestamentlichen Theologie gehörige, ja das Meiste und Wichtigste, in Verbindung mit der politischen-, der Literär- und Cultur-Geschichte des israelitischen Volkes, findet man auch in dem neuesten Werke von Ed. Reuss: Die Geschichte der hl. Schriften A. T. 1881. Die Religionsideen der verschiedenen Zeitalter und der einzelnen Verfasser sind in diesem Buche resümiert.

### § 5. Plan.

Die Religionsgeschichte Israels theilt sich in Verbindung mit den politischen Schicksalen dieses Volks naturgemäss in 4 Perioden :

I. Die Zeit des Ursprungs der mosaischen Religion bis zum Tempelbau.

1. Der religiöse Zustand des Volkes vor Mose.

2. Das Werk Mosis.

3. Die Schicksale des Mosaismus bis zum Tempelbau.

II. Die Zeit der idealen Fortbildung des Mosaismus durch die Propheten, von Salomo bis zur Rückkehr aus dem Exil.

1. Die Entwicklung im Kampfe mit dem Heidenthum und Synkretismus.

2. Darstellung der Religionsideen der Propheten.



III. Die Zeit der Sistirung der gewonnenen Erkenntniss, von der Restauration bis an den Anfang der griechischen Herrschaft um 200.

1. Die Ausbildung der mosaischen Idee zu festen Institutionen in der levitischen Gesetzgebung.
2. Die theologische Weiterbildung der prophetischen Ideen.
3. Die israelitische Frömmigkeit unter dem Einfluss dieser Ideen und jener Institutionen.

IV. Die Zeit der Zersetzung des Mosaismus unter auswärtigen Einflüssen bis zur Zerstörung des 2. Tempels.

1. Die Aufnahme griechischer Bildung und ihr Einfluss auf die religiöse Denkweise der Juden (Hellenismus).
2. Die Versteifung gegen dieselbe in schriftgelehrtem Formalismus.

Wie bei allen Geistesbewegungen, sind die Grenzen der Perioden nothwendig fliessende. Wir werden der Uebersichtlichkeit wegen bald den einen Schriftsteller, der chronologisch der früheren Periode angehörte, in der folgenden zu betrachten haben, wenn die in letzterer ans Licht tretende Richtung bei ihm ihre Wurzeln hat, bald einen etwas jüngern in einer frühern abhandeln, wenn derselbe noch völlig den Charakter derselben an sich trägt. Es handelt sich ja nicht sowohl um die Charakterisirung des einzelnen Denkers als um die Bewegung der Religionsideen im Grossen und Ganzen. Jenes gehört in die Literaturgeschichte, dieses in die Religionsgeschichte, in welcher der Einzelne nur in der Masse in Betracht kömmt als die Idee bei ihm eine modificirte, die Folgezeit beherrschende Gestalt gewinnt.

---



## ERSTE PERIODE.

### Ursprung und Schicksale des Mosaismus von Mose bis Salomo.

#### § 6. Quellen.

Nach der herkömmlichen Ansicht fließen sie für die Darstellung der Religionsentwicklung in dieser Periode sehr reichlich. Wir hätten da ausser dem Pentateuch selbst und den historischen Büchern Josua — 1 Regum noch eine bedeutende Anzahl von Psalmen Davids und seiner Zeitgenossen, die salomonischen Sprüche, das Buch Hiob, welches bis ins mosaische Zeitalter hinaufgerückt wird. Davon ist aber, wie die Literaturgeschichte zeigt, bei weitem das Meiste in Abzug zu bringen. Nur wenige in den historischen Büchern uns erhaltene Lieder reichen bis in diesen Zeitraum hinauf (Jud. 5. Gen. 49. 2 Sam. 1 und einige kürzere in Num. 21, vielleicht noch Exod. 15).

Von den Psalmen ist abzusehen: wenn auch einige wenige, wie etwa Ps. 18, von David sollten gedichtet sein, so sind die so alten eben nicht zu erkennen, und das Psalmbuch überhaupt kann nur Zeugniß ablegen für die religiösen Gefühle und die Religionsideen desjenigen Zeitalters, in welchem die Sammlung veranstaltet wurde.



Aehnliches ist von den S p r ü c h e n zu sagen. Von denen, die im Volke lebten, sind die Autoren nicht ausfindig zu machen, und wenn auch echt salomonische darunter sein sollten, so sind sie nicht erkennbar. Die Sammlung im Ganzen verfolgt Zwecke aus der Zeit ihrer Zusammenstellung; wird doch nicht mehr vor Götzendienst gewarnt, und die Monogamie vorausgesetzt.

Das Buch Hiob endlich stammt aus einer Zeit, wo in Folge der politischen Katastrophen schon Einzelne an der prophetischen Vergeltungslehre irre geworden waren.

Was die h i s t o r i s c h e n B ü c h e r betrifft, so sind sie insgesamt erst in der 2. Periode geschrieben und mehr gegen Ende derselben, die Bücher der Könige erst im Exil. Bei solcher Entfernung von den berichteten Thatsachen ist grosse Vorsicht in ihrer Verwendung geboten, zumal sie häufig die Zustände ihrer Zeit in die Anfänge zurücktragen. Wir stehen auf sicherem Boden nur in solchen Fällen, wo sie ihren Anschauungen und Interessen Widersprechendes berichten, was besonders in den ältesten Quellen der Bücher der Richter und Samuels der Fall ist.

Der P e n t a t e u c h und J o s u a, welche bis auf die neueste Zeit als die wichtigsten Urkunden über den Mosaismus galten, sind erwiesener Massen nicht von Mose oder Josua geschrieben, sondern ein Sammelwerk aus verschiedenen Zeiten angehörigen Schriften, in welchem alle historischen und sagenhaften Erinnerungen über die Anfänge des Volks bis einschliesslich zu seiner Niederlassung in Canaan, und alle auf Mose zurückgeführten Gesetze zusammengetragen sind. Es lassen sich darin unterscheiden :

1. Das Jahwistische Buch, ein Geschichtswerk aus dem 9. Jahrhundert und schon von Hosea im 8. gekannt und gebraucht. Es ist dasselbe selbst schon eine Zusammenarbeitung zweier verwandten Schriften, welche man je nach



den darin üblichen Gottesnamen die elohistische und die jahwistische nennt. Es beginnt mit der Schöpfung des Menschen und führt bis zum Tode Josuas. Für die Religionsgeschichte ist zu bemerken, dass dasselbe die Jahweverehrung bis auf die ersten Menschengeschlechter zurückdatirt und das älteste Gesetzbuch Ex. 21—23, das sogenannte Bundesbuch, enthält.

2. Das Deuteronomium, ein Gesetzbuch (Deut. 5-26 u. 28), durch Anfang und Schlusscapitel in das jahwistische Werk eingeschaltet. Dieses Gesetz ist angeblich im Lande Moab durch Mose gegeben, in Wirklichkeit datirt es aus der Zeit Josias, etwa 630 v. Ch. und entwickelt die Gesetzgebung des Bundesbuches.

3. Ein in Lev. 17—26 verarbeitetes Gesetzbuch aus den Anfängen des Exils, sprachlich und sachlich mit dem Buche Ezechiels so nahe verwandt, dass ich dasselbe diesem Propheten zuschreibe, Andere einem Manne aus seiner Schule. Der Inhalt berührt sich mit dem Deuteronomium, doch ist das cultische Element weiter entwickelt.

4. Das Gesetzbuch Esras, früher die Grundschrift genannt, und bis in die neueste Zeit in das Zeitalter Davids versetzt. Diese Schrift verwebt eine sehr ausführliche Gottesdienstgesetzgebung in den Rahmen einer kurzen Geschichte von der Schöpfung der Welt an bis Josua und hat selbst den Rahmen abgegeben, in welchen zum Theil die frühern Bücher eingetragen sind, zum Theil deren Inhalt mit der jüngsten Erzählung und Gesetzgebung combinirt ist. Unsre Datirung in so später Zeit gründet sich auf die Beobachtung, dass sowohl die darin erzählte Geschichte als die Gesetzgebung vor Esra gänzlich unbekannt waren, und letztere erst durch Esra und Nehemia eingeführt ist. Es versteht sich hiernach von selbst, dass der Hexateuch (die mos. Bücher und Josua) nur in seinen ältesten Theilen für die Religionsgeschichte dieser Periode gebraucht werden kann.



## 1. Der religiöse Zustand des Volkes Israel vor Mose.

### § 7. Polytheismus der Semiten.

Gesetz und Propheten, das ganze A. T., führen Israels Religion auf Mose zurück. Aus dem eben über den Pentateuch Gesagten ergibt sich schon, dass nicht alle darin enthaltenen Religionsgesetze von Mose selber herrühren. Manche mögen normale Entwicklungen des von ihm ursprünglich Gesetzten sein, und insofern nicht unrichtig für mosaische Institutionen gehalten werden; immer aber erhebt sich die Frage: Was und wie viel in der Religion Israels stammt direkt von ihm? Dieselbe kann nur beantwortet werden, wenn wir uns vorerst darnach erkundigen, welches der religiöse Zustand des Volkes war, eben als er es aus Aegypten führte. Fand er schon die monotheistische Richtung bei seinen Zeitgenossen als herrschende vor? und wenn nicht bei der Gesammtheit, doch bei Einzelnen, den Erleuchtetsten und Besten im Volke, bei denjenigen, welche die Berührung mit ägyptischer Cultur nicht verdorben hatte? Viele antworten: Ja. Hören wir Renan, so gehörte die monotheistische Idee überhaupt zur Naturanlage der semitischen Völker. Unter ihnen ausschliesslich seien ja die monotheistischen Religionen, Mosaismus, Christenthum und Islam, entstanden. Schon die Gegenden, in welchen sie zelteten, sollen dem religiösen Gefühl die monotheistische Richtung gegeben haben. In der einförmigen Wüste, wo die Natur in regelmässiger Abwechslung, bald belebend, bald tödtend wirkt, stehe immer die menschliche Ohnmacht einer unendlichen Macht gegenüber, diese Macht aber werde nicht in ihren mannigfaltigen Aeusserungen empfunden, sondern nur in ihrer erdrückenden Einheit. Diese Vorstellung könnte, psychologisch betrachtet, das Richtige getroffen haben, sofern die den Menschen umringende Natur von der höchsten Bedeutung ist für



seine geistige Entwicklung überhaupt und auch die religiöse Anlage unter verschiedenen Eindrücken von der Natur sich in verschiedener Richtung ausbilden wird, und somit die Religion eines Volkes immer mitbedingt ist durch seine Wohnsitze. Aber die Geschichte ist der Behauptung Renans vom angestammten Monotheismus der Semiten nicht günstig. Nicht allein die Culturvölker am untern Euphrat und Tigris, Assyrier und Chaldäer, oder an der syrischen Küste, die Phönizier, waren Polytheisten, sondern auch die nächsten Nachbarn Israels am Saume der Wüste, Moab und Ammon, und die arabischen Stämme vor Mohammed. Ja, auch unter Israel war der Hang zum Polytheismus nach Mose noch lange Jahrhunderte so stark, dass die Propheten ihn bis zum Exil immer und immer wieder bekämpfen mussten, und dass erst seit der Restauration der Monotheismus zur unbestrittenen und ausschliesslichen Herrschaft gelangte.

Das alles nöthigt uns, der Annahme eines angeborenen Monotheismus der Semiten überhaupt zu widersprechen, und treibt zur weitem Frage, ob die Israeliten, wenigstens in ihrem bessern Theile, unter den Semiten eine Ausnahme machten.

### § 8. Die Patriarchensage.

Wir fragen also zunächst: War das Volk Israel von Ur-anfang an monotheistisch? Hat Mose die Religion der Urväter bloß entwickelt und geläutert und sind die Spuren von Polytheismus nach ihm als ein Abfall von besserer Erkenntniss zu betrachten? Das A. T. beantwortet diese Fragen im Ganzen bejahend. Gott hat nach der Genesis sein Wesen und seinen Willen schon den ersten Menschen geoffenbart, und die geoffenbarte Wahrheit auch im Geschlechte der Sethiten erhalten, er hat zu einer Zeit, wo auch die Sethiten auf Abwege und Laster gerathen waren, den einzigen frommen Noah und sein Haus aus der Flut gerettet und mit ihm einen Bund



geschlossen. Von ihm ab sind Sem und seine Nachkommen Träger der Offenbarung. Als auch unter ihnen wieder Götzendienst eingerissen war, erwählt Gott den Abraham, lässt ihn aus Mesopotamien nach Canaan wandern, welches er seinen Nachkommen als bleibenden Besitz verheisst. Von ihm vererbt sich die Kenntniss des wahren Gottes auf Isaak und Jakob. Des letztern Söhne und Nachkommen bleiben im Besitz derselben auch in Aegypten. Mose, der Befreier des Volks aus der Knechtschaft, hat dasselbe am Sinai die Religion der Väter gelehrt und das Volk ihr treu zu sein verpflichtet. Abfall vom Monotheismus ist jüngern Ursprungs, ist erst unter einem Geschlechte entstanden, welches die Wunder in Aegypten und auf dem Wüstenzuge nicht gesehen hatte, und dem der canaanitische Götzendienst zum Fallstrick geworden war. Diese ganze Darstellung bezweckt offenbar den Ursprung der wahren Religion in die Anfänge der Menschheit zurückzusetzen, eine Continuität der Träger der Offenbarung zu constatiren, welche mit Mose zum Abschluss kam.

Haben wir Geschichte vor uns? Ist diese Darstellung richtig? Rein logisch betrachtet erregt sie schon schwerwiegende Bedenken. Der Monotheismus soll sich von Adam bis Mose vererbt haben. Ich lasse es dahingestellt bis Noah, nehme an, der zweite Stammvater der Menschheit sei im Besitz der Wahrheit gewesen. Wir erwarten nun, dass seine drei Söhne sie bewahren. Aber zwei derselben sind Polytheisten, nur Sem ist Monotheist; warum, ist nicht einzusehen. Von den fünf Söhnen Sems ist wieder nur Einer Monotheist (so scheint man wenigstens annehmen zu sollen), und in seinem Geschlechte reisst wieder der Polytheismus ein, so dass Abraham sein Land und seines Vaters Haus verlassen muss, um der Anfang einer neuen Offenbarungslinie zu werden. Aber fragen wir wieder, warum vererbt sich von ihm die Wahrheit nur auf Isaak, nicht auf Ismael und die Söhne Keturas? Warum von



Isaak auf den einzigen Jakob und nicht auf Esau? Dies Alles ist höchst befremdlich. Die Söhne werden denselben Unterricht vom Vater empfangen haben, haben jedenfalls in demselben Hause dieselbe Frömmigkeit gesehn. Sollen wir nun sagen: der Eine ist treu geblieben, die Andern sind abgefallen? Das ist schwer zu glauben. Von einer geistigen Religion kann man wohl abfallen, so dass religiöser Indifferentismus eintritt, d. h., dass die Religion überhaupt entschwindet, oder so, dass man deren sittliche Anforderungen für sich nicht zur Richtschnur des Lebens nimmt, aber nicht, dass man sie mit einer gröbern Religionsform vertauscht. Darum kann ich mir auch nicht vorstellen, dass die Berichte über die Religion der Erzväter irgendwie der Wirklichkeit entsprechen. Wohl ist Abraham ein Muster israelitischer Frömmigkeit. Aber er ist eben nur ein Typus wie Jakob. Während Israel sich in dem letztern, als dem concreten Bilde seines wirklichen Charakters, bespiegelt, sind in dem Charakterbilde Abrahams seine Ideale dargestellt. Alles Uebrige in der Patriarchengeschichte zeichnet nur die näheren oder ferneren Beziehungen Israels zu den übrigen semitischen Stämmen, die Verwandtschaftsgrade. Wir haben, in einem Worte, nicht historische Berichte vor uns, sondern Sagen, in denen die Völkerverhältnisse auf Individuen übertragen sind, und Israel selbst mit seinen Bestrebungen, seiner Liebe wie seinem Hasse, symbolisirt wird, oder vielmehr unbewusst sich selbst zeichnet. Diese Zeichnung rührt aber aus einer Zeit her, wo der Nationalcharakter schon ein festes Gepräge erhalten hatte, in politischer wie in religiöser und sittlicher Hinsicht. Nicht für die Religionsgeschichte der Urzeit dürfen diese Sagen als Zeugnisse gebraucht werden, sondern für ein viel späteres Stadium der Entwicklung. Eine patriarchalische Religion beschreiben zu wollen ist ein vergebliches Unternehmen. Wir müssen andere Wege einschlagen, um die vormosaische Religion Israels kennen zu lernen.



### § 9. Israelitischer Polytheismus.

Können wir nun auch hiernach der Patriarchensage keinerlei Gewicht beilegen zur Beantwortung der Frage nach der Religion des israelitischen Volkes vor Mose, so sind wir doch nicht lediglich auf Vermuthungen beschränkt, um diese zu erkennen. Es gehn nämlich, neben der in jener niedergelegten und dadurch zur Geltung gebrachten Vorstellung vom anfänglichen Monotheismus der Hebräer, welchen Mose nur geläutert und vergeistigt hätte, andere vereinzelte Stellen einher, in denen eine andere Anschauung zu Tage tritt.

Wir lesen im Buche Josua und zwar in dem ältesten jahwistischen Theile desselben (24, 14 ff.): «Entfernet die Götter, welchen eure Väter gedienet jenseits des Stromes (Euphrat) und in Aegypten, und dienet Jahweh. Und gefällt es euch nicht dem Jahweh zu dienen, so wählet euch heute wem ihr dienen wollet; ob den Göttern, welchen eure Väter gedienet jenseits des Stromes, oder den Göttern der Amoriter in deren Lande ihr wohnet; ich aber und mein Haus wollen dem Jahweh dienen.» Nachdem das Volk feierlich betheuer hat Jahweh dienen zu wollen, der es aus dem Lande der Knechtschaft befreiet und ihm Canaan zum Besitz gegeben hat, fordert Josua es auf (v. 23), die fremden Götter aus seiner Mitte zu entfernen. Diese Stelle ist sehr lehrreich; bis auf Mose in Mesopotamien und Aegypten waren die Israeliten Polytheisten, Moses hat sie den Monotheismus gelehrt, aber noch war seine Religion nicht in die Massen gedrungen; Viele in der Wüste und zur Zeit Josuas beharreten bei ihrem alten Glauben oder Aberglauben, und es musste erst ein Beschluss gefasst werden ihn aufzugeben, ein Beschluss der freilich, wie wir sehn werden, nicht aufrecht erhalten wurde.



Dieselbe Erinnerung haben noch die Propheten bewahrt. Ezechiel (20, 5 ff.) lässt Jahweh sagen: «Ich that mich ihnen kund im Lande Aegypten, und sprach zu ihnen zu jener Zeit: Werfet ein Jeglicher von sich die Gräuel seiner Augen und durch die Götzen Aegyptens verunreiniget euch nicht. Ich bin euer Gott.» Noch während des Wüstenzuges (20, 23 ff.) waren ihre Augen nach den Götzen ihrer Väter gerichtet, denen sie ihre Erstgeburt darbrachten. Cap. 23, 8 klagt der Prophet Israel an, vom Götzendienste nicht abgelassen zu haben von Aegypten her.

Vor Ezechiel schreibt Amos (5, 25. 26): «Habt ihr Schlacht- und Speisopfer mir gebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israels? Ihr truget ja das Zelt Milcoms und Caiwan euer Götzenbild, den Stern eures Gottes den ihr euch gemacht.»

Die angeführten Stellen sind um so beweisender als sie gerade der allgemeinen Anschauung von dem uranfänglichen Jahwehcultus widersprechen. Nichts lag näher als die späteren Religionszustände zurück zu datiren, wie dies überall in den historischen Büchern des A. T. der Fall ist. Wenn diesem Hange gegenüber das Gegentheil nicht dem Bewusstsein entschwindet, so ist es eben Sache einer durch das System nicht beeinflussten Erinnerung. Wir müssen daher den Schluss ziehen: Mose war nicht der Fortbildner einer schon bestehenden, sondern der Schöpfer einer neuen Glaubensrichtung; er war der erste Prophet des Monotheismus. Nur so können die Rückfälle in den Polytheismus genügend erklärt werden. Das Volk in seiner Masse war nicht reif für den mosaischen Glauben. Nur der geistige Kern erfasste ihn, und unter seiner Anregung erhob sich das Volk nur langsam, in Kämpfen die Jahrhunderte dauerten, zur Höhe der geistigen Religion.



§ 10. (Fortsetzung.)

Dasselbe erhellet aus einzelnen altsemitischen Gebräuchen, welche theils unverändert in den Jahwehdienst eingedrungen sind, theils Umdeutungen erfuhren, welche dieselben mit dem Mosaismus verträglich machten.

Zu den erstern gehört die Sitte, wie neben Baal so neben den Jahwehaltären *A s c h e r e n* aufzurichten, was zu wiederholten Malen verboten werden musste.

Weiter der Gebrauch von Hausgöttern, *Teraphim* genannt, wie Rahel solche dem Laban entwendete (Gen. 31, 19. 34 f.). Wahrscheinlich waren dies geschnitzte Bilder, welche zum Orakel dienten. Trotzdem Jakob diese fremden Götter bei Sichem vergrub (Gen. 35, 4), womit ihre Unverträglichkeit mit dem Jahwehdienst angezeigt ist, blieben sie längere Zeit in Israel einheimisch, wie Jud. 17, 5; 18, 17 ff. beweist. Noch im Hause Davids war ein solches. (1 Sam. 19, 13 ff.)

Sodann die *M e n s c h e n o p f e r*. Dass sie bei den übrigen Semiten etwas Gewöhnliches waren ist sicher. Das Gesetz verbietet sie ausdrücklich (Lev. 18, 21; 20, 2), an beiden Stellen als der Verehrung des Molech zugehörig. Es leuchtet ein, dass damit nicht ausgesagt ist, dass solche auch Jahweh dargebracht wurden. Lehrreich ist aber die Stelle Gen. 22 von der Opferung Isaaks. Jahweh fordert darin blos von Abraham eine solche Gesinnung die auch das Theuerste an ihn abzutreten bereit ist und, wie sie erprobt ist, lässt er ein Thieropfer an die Stelle des Menschenopfers treten. Dieser Mythos bedeutet doch gewiss, dass Jahweh nicht Menschenopfer verlangt, auch wenn Bereitwilligkeit sie darzubringen vorhanden ist. Und er beweist sowohl die Unverträglichkeit dieses Opfers mit dem Mosaismus, als das Bedürfniss gegen dasselbe zu reagiren. Ein Einschreiten gegen die unmenschliche Sitte scheint in der That nothwendig gewesen zu sein,



wenn wir lesen, dass Jephtha seine einzige Tochter in Folge eines Gelübdes dem Jahweh darbringt (Jud. 11, 30 ff.), dass Samuel den Amalekiterkönig Agag vor Jahweh in Stücke zerhaut (1. Sam. 15, 33), dass David, um den Zorn Jahwehs zu sühnen, sieben Nachkommen Sauls vor Jahweh hängen lässt (2. Sam. 21, 1 ff.), wenn noch Micha im 8. Jahrhundert einen Jahwehverehrer sprechen lässt (Mich. 6, 7): «Soll ich geben meinen Erstgeborenen für meine Uebertretung, meine Leibesfrucht zur Entsündigung meiner Seele?» Es muss doch nach diesen Stellen ein Menschenopfer als vorzüglich sühnend gegolten haben. Wir können dasselbe nur als einen Rest des ehemaligen Molochdienstes auffassen, welchen das Volk in unklarer Uebertragung der Attribute Molochs auf Jahweh beibehielt. Anders wären auch die Rückfälle in der letzten Königszeit nicht zu erklären.

Die bis jetzt genannten gottesdienstlichen Gebräuche haben niemals in den rechtverstandenen Mosaismus Eingang gefunden, und ihr Vorhandensein ist, wie der Götzendienst überhaupt, nur ein nicht überwundenes Ueberbleibsel aus der frühern Religion des Volkes. Anders verhält es sich mit andern uralten Religionsgebräuchen, welche der Mosaismus sich angeeignet hat, aber den ursprünglichen Sinn derselben in Gemässheit seiner Grundsätze umgestaltend.

Dahin gehört die Widmung der E r s t g e b u r t an Jahweh. Zahlreiche Gesetze aus verschiedenen Zeiten erklären jede männliche Erstgeburt als Jahweh heilig (Ex. 13, 2. 11 ff; 22, 29; 34, 19. 20; Lev. 27, 26; Deut. 15, 19 ff.; Num. 18, 15 ff.). Die Erstgeborenen der opferbaren Thiere sollen Jahweh auf dem Altare dargebracht, die Menschen für eine Summe Geldes gelöst werden. Man könnte denken, es sei diese Widmung wie diejenige der Erstlinge von den Feldfrüchten ein Erweis des Dankes gegen den Verleiher alles Segens. Aber der Pentateuch bietet eine andere Erklärung.



Es wird erzählt, dass der Würgengel die Erstgeburt der Aegypter tödtete, und diejenige der Israeliten am Leben liess; darum gehören seither alle Erstgeborenen Jahweh an und müssen geopfert oder gelöst werden; das heisst, seither lässt sich Gott an einem Aequivalent genügen, und dies lässt vermuthen, dass die Darbringung von erstgeborenen Menschen in der vormosaischen Zeit üblich war.

Die Feier des siebenten Wochentages als Ruhetag wird im A. T. überall als Ritus der mosaischen Religion angesehen, und ihre Einführung Mose zugeschrieben (Ex. 20, 8—11; Deut. 5, 12—15; Ex. 23, 12). Nichts desto weniger hat er wohl diese Feier schon vorgefunden. Die Woche steht in Verbindung mit dem Dienst der Planeten; der siebente Tag war dem Saturn geweiht, dessen Verehrung in der Wüste wenigstens bei einzelnen Stämmen (Amos. 5, 26) bezeugt ist. Darnach werden wir dafür halten müssen, dass die Sabbatfeier eine zu dem Mosaismus passende Umbildung erfahren hat in der Heiligung des Tages an Jahweh. Schon die Verschiedenheit der Motive der Feier führt auf diese Anschauung der Sache. In den ältesten Gesetzesstücken gilt der Sabbat als Tag der Erholung für Menschen und Vieh, in den jüngsten als Nachahmung der Ruhe Gottes nach dem sechstägigen Schöpfungswerk. Diese Feier in Enthaltung von der täglichen Arbeit kann aber erst bei einem vorzüglich ackerbautreibenden Volke aufkommen, da Hirten, wie die Israeliten in der Wüste es waren, jeden Tag gleichmässig ihres Viehes warten müssen. Ein Beweis mehr, dass sie den Sabbat als heiligen Tag überkommen hatten, und ihm eine neue Bedeutung gaben.

Aehnliches lässt sich von der Feier der Neumonde sagen. Der astronomische Ursprung derselben ist deutlich. Der Mosaismus hat sie wenigstens ertragen (Hos. 5, 7; Jes. 1, 14), und die Geschichte erwähnt ihre Feier (1. Sam. 20,



5 und passim, 2 Reg. 4, 23) als Freudentage. Das Gesetz freilich heiligt nur den siebenten (Lev. 23, 23). Ueber die religiöse Bedeutung der übrigen erfahren wir nichts.

Die Feier des *Pesach* wird Exod 13 auf die Verschonung der Erstgeborenen durch den Würgengel zurückgeführt. Der Name selbst bedeutet Uebergang, und meint gewiss ursprünglich den Uebergang der Sonne in das Zeichen des Widders im Frühling, welcher auch bei Aegyptern und Babyloniern festlich begangen wurde. So hätten wir auch hier die Umbiegung eines früher üblichen Naturfestes in ein dem Jahweh geweihtes. Feste haften überhaupt im Volksleben zu tief, um gänzlich zu verschwinden. Umdeutung ist hier das Gewöhnliche, wenn eine höhere Religionsform die niedrigere ersetzt, wie es auch in der christlichen Kirche der Fall war.

Diese Ueberbleibsel insgesamt weisen auf anfänglichen Sabäismus der Hebräer.

## 2. Das Werk Mosis.

### § 11. Mose, der Stifter des israelitischen Monotheismus.

War die Religion der Israeliten in der Urzeit mit derjenigen ihrer semitischen Stammverwandten identisch, so ist sie doch in ihren schriftlichen Denkmälern durchaus von derselben verschieden. An die Stelle des Naturdienstes ist ein ethischer Monotheismus getreten. Diese Umwandlung hat nach den ältesten historischen Urkunden auf dem Wüstenzug stattgefunden (Exodus) und als Urheber derselben wird auch von den Propheten Mose genannt; ein Gesandter Jahwehs (Mich. 6, 4), der erste unvergleichliche Prophet (Hos. 12, 14), welchem schon vorher gleichfalls am Sinai der einige Gott sich geoffenbart hatte. Da diese Zeugnisse immerhin verhältnissmässig jungen Datums sind, so könnte man versucht sein, diese Ueberlieferung in Zweifel zu ziehen. Indess ist es Thatsache, dass schon in der Richterzeit in ein-



zelen Kreisen der Monotheismus herrschend war. In der damaligen Zersplitterung des Volkes aber kann ein Umschwung der religiösen Ansicht nicht geschehen sein. Es ist kein anderer Zeitpunkt denkbar, als eben derjenige, welchen die Tradition angiebt, der Moment wo die Stämme Israels nach mehrhundertjähriger Knechtschaft sich aufrafften, ihre Zusammengehörigkeit besiegelten und ihre Unabhängigkeit erstritten. Mit der politischen Geburt des Volkes ist aber auch die religiöse Wiedergeburt so gewiss verbunden gewesen, als Politik und Religion im höhern Alterthum in unauflöslichem Verbande stehen. Wir halten es daher für eine geschichtlich unanfechtbare Thatsache, dass Mose, der Befreier Israels, auch der Stifter seiner Religion ist. Um so grösser ist das Verdienst des Mannes.

Besass nun aber Mose ein so einzigartig geläutertes Gottesbewusstsein, so fragen wir natürlich wie er dazu gekommen ist. Die Schrift antwortet Ex. 3, 6: Gott ist ihm erschienen am Sinai und hat sich ihm in seinem wahren Wesen geoffenbart. Ich bin der letzte der es läugnen möchte, dass am alten Götterberge Mose das flammende Licht der Wahrheit aufging. Aber Offenbarung, wenn sie stattfinden soll, muss doch immer eine empfängliche, eigends dazu angelegte, oder durch Nachdenken vorbereitete Seele vorfinden. Und eben desshalb legt sich die weitere Frage nahe: Wie ist Mose zu seinem Werke vorbereitet worden?

Viele, besonders in früherer Zeit, haben die Ueberlegenheit Mosis über sein Volk auf seine ägyptische Bildung zurückgeführt. Die hebräische Ueberlieferung scheint diese Ansicht zu unterstützen. Ex. 2 lesen wir ja, dass er von der ägyptischen Königstochter erzogen wurde und bis in sein reiferes Alter am ägyptischen Hofe blieb. Die spätere Zeit weiss noch mehr: er soll nach Act. 7, 22 und Philo (De vita Mos. I. 15) in aller ägyptischen Weisheit unterrichtet worden sein. Auch



trägt er einen ägyptischen Namen; die hebräische Etymologie (Ex. 2, 10) ist jedenfalls unrichtig und nach dem ägyptischen Geschichtschreiber Manetho war er ein Priester zu Helio-  
polis, dessen früherer Name Osarsiph seit dem Auszug mit Mose vertauscht wurde. Darnach schien es angezeigt, die mosaische Lehre und die mosaischen Institutionen aus der Priesterweisheit Aegyptens abzuleiten. Man hob es hervor, dass die ägyptische Geheimlehre monotheistisch ist, und der Eine Gott den Namen: «Ich bin der ich bin» trägt, gerade wie der Gott Mosis (Exod. 3, 14). Man legte Nachdruck auf allerlei Aehnlichkeiten in Religionsgebräuchen, Priesterkleidung, Orakel (Urim und Thummim) und Anderes mehr, um den ägyptischen Einfluss auf den Mosaismus darzuthun. Was Letzeres betrifft, so ist eine solche Aehnlichkeit in einzelnen Gebräuchen durchaus kein Beweis von Abhängigkeit; und wäre sie es, so könnte der Einfluss ägyptischer Art auch in weit späterer Zeit sich geltend gemacht haben, da durch die ganze Königszeit hindurch Verbindungen mit Aegypten bestanden. Die Gleichheit des Gottesnamens ist freilich sehr scheinbar, sie verbirgt aber einen tief gehenden Unterschied in der Auffassung. Der ägyptische Monotheismus war pantheistisch, der Eine Gott hier die allgemeine Naturkraft, welche das Volk unter verschiedenen Namen je nach ihren besonderen Wirkungen verehrte. Mosis Gott ist streng transcendent, er ist Herr über die Natur. Der Name «Ich bin der ich bin» bedeutet bei den Aegyptern «der Seiende», die Existenz in abstracto oder die Substanz, deren Attribute kein Name, keine Vorstellung auszudrücken vermag; bei Mose entweder der Seiende, im Gegensatz zu den Elilim (den Nichtigen) oder wenn man יְהוָה als Hiphil fasst: der Schöpfer. Der Hauptgrund aber, warum ich mir die Ableitung des Mosaismus aus Aegyptens Geheimlehre nicht aneignen kann, liegt darin, dass es undenk-



bar ist, dass Israel eben in dem Augenblick, wo es sich von den Aegyptern losriss, die Befreiung sollte einem ägyptischen Gotte zugeschrieben haben.

Erscheint doch dieselbe Ex. 12, 12; 18, 11 als ein Sieg und ein Gericht des eigenen Gottes über die Götter der Aegypter. Und Jahweh offenbart sich dem Mose (Ex. 3, 6. 15) als der Gott der Väter. Der Prophet kann nur die alte Gottesidee seines Volkes geläutert, erst bewusst monotheistisch gestaltet haben, was nach dem früher Gesagten möglich war. Gewiss hat er nicht ägyptische Weisheit zur Religion Israels gemacht. Sein Werk ist schöpferisch, sein Monotheismus ursprünglicher Art.

## § 12. Mose, ein Prophet.

Welches war nun das Werk Mosis? Nach der Ueberlieferung ist er freilich der Verfasser der Bücher, die nach seinem Namen benannt sind. Aber wenn etwas sicher ist in der Kritik des A. T., so ist es dies, dass der Pentateuch nicht von seiner Hand ist. Als Schriftsteller ist Mose überhaupt nicht anzusehn; nicht durch Bücherschreiben, wie eine weit spätere schreibselige Zeit es sich einbildet, hat er wirken können in einer Zeit da die Israeliten gewiss nicht lesen konnten. War er, wenn nicht der Aufzeichner seiner Gesetze, doch Gesetzgeber? Der Pentateuch führt die ganze Gesetzgebung auf ihn zurück. Und in gewissem Sinne müssen wir ihn als den Gesetzgeber seines Volkes gelten lassen, wenn nur die Meinung aufgegeben wird, dass er der Urheber aller pentateuchischen Gesetze war. Zu Vieles davon kann erst in späterer, theilweise viel späterer Zeit, unter ganz andern Culturzuständen, als derjenige in der Wüste, zum Bedürfniss geworden sein. Eine Sichtung ist hier nothwendig; wir gehen daher die einzelnen Theile des Gesetzes durch.



Sie betreffen selten den Staat, öfter die bürgerliche Ordnung, zumeist Religion und Cultus. Eine Staatsverfassung hat Mose nicht gegeben, er behielt die bestehende Stammesgliederung bei. Wurde er der Führer der Gesammtheit und folgte sie ihm, so ist der Macht seiner Persönlichkeit zuzuschreiben. Das Civilgesetz, welches überall ein sesshaftes ackerbauendes Volk im Auge hat, kann nicht von ihm herrühren. Aber voraussetzen dürfen wir, dass er die Grundsätze sittlicher Gesellschaftsordnung einführte und die rohen Gewohnheiten seines Volkes zu mildern strebte, wie das später geschriebene Gesetz solche Verordnungen auf ihn zurückführt (schon im Bundesbuch) und der Dekalog solche enthält. Jedenfalls aber stunden die bürgerlichen Vorschriften unter religiösem Gesichtspunkte. Die Religion war die Hauptsache in dem Werke Mosis. Einen Bund des Volkes mit seinem Gotte zu stiften, darauf war es abgesehn. Moses ist Prophet und Mittler dieses Bundes gewesen (Hos. 12, 14). Und wenn ich ihn einen Propheten nenne, so ist es nicht bloß weil er Deut. 18, 18 so genannt ist, sondern weil sein Wirken, was Zweck und Mittel betrifft, demjenigen der andern Propheten ähnlich war, Gottesherrschaft als Zweck, Predigt als Mittel. Unterschieden ist er von den übrigen dadurch allein, dass er der Schöpfer einer Richtung war, welche die andern nach ihm nur zu entwickeln und in immer weitem Kreisen einzuführen hatten.

### § 13. Die mosaische Gottesidee.

Ich habe soeben gesagt, die Bundesstiftung zwischen Israel und seinem Gotte sei der Kern des ursprünglichen Mosaismus. Wir müssen daher die Gottesidee Mosis näher ins Auge fassen. Wir haben schon gesehn, dass vor Mose die Israeliten dem semitischen Polytheismus zugethan waren. Dem widerspricht nicht, dass sie unter mehreren Göttern



einen besonders als ihren Stammgott auszeichneten, und darauf ist wohl die Ueberlieferung zu beschränken, dass Mose im Namen des Gottes der Väter auftrat (Ex. 3, 13). Die mosaische Religion ist nun von Anfang an monotheistisch. «Ich bin Jahweh dein Gott, du sollst keine anderen Götter neben mir haben», heisst es im Dekalog (Ex. 20, 2. 3). Ueber die Existenz, die Realität der Götter anderer Völker ist damit nichts ausgesagt. Wir bleiben im Ungewissen, ob blos der Dienst anderer als reale Wesen gedachter Götter verboten oder ihre Existenz geläugnet wird; ob Monolatrie, Henotheismus geboten, oder zugleich Monotheismus gelehrt wird. Fragen wir die Geschichte der folgenden Zeit, die möglicherweise über die mosaische Idee Auskunft geben kann. Das A. T. bietet uns Zeugnisse für Beides.

Die populäre Vorstellung, nach welcher Jahweh als der alleinige Gott Israels anerkannt werden soll, fremde Götter aber als existent gedacht werden, begegnet uns manchmal, z. B. wenn Jephtha (Jud. 11, 24) den Ammonitern sagen lässt: «Nicht wahr, was dir Camosch dein Gott in Besitz giebt, das nimmst du ein? Und so was Jahweh unser Gott uns in Besitz gegeben, das nehmen wir ein», so lässt er offenbar den Gott der Ammoniter als einen wirklichen Gott gelten. Noemi (Ruth 1, 15) und David (1 Sam. 26, 19) achten die Verbindung zwischen Land, Volk und Gott als eine so innige, dass der Wechsel der Heimat auch den Wechsel des Gottes nach sich zieht. Es kann der Glaube Israels an die Realität fremder Götter gar nicht deutlicher ausgedrückt werden. Auch da, wo diese Auffassung nicht vorausgesetzt werden kann, beherrscht sie noch wenigstens den Ausdruck. Es giebt eine ganze Reihe von Stellen, welchen der Gedanke zu Grunde liegt, Jahweh sei herrlicher und mächtiger als die anderen Götter, (z. B. Ex. 15, 11). Wenn viele gewiss rein monotheistische Psalmen ebenso reden (z. B. 86, 8;



95, 3; 96, 4; 135, 5 etc.), so ist allerdings aus dem Ausdruck: «Wer ist dir gleich unter den Göttern, Jahweh?» nicht unmittelbar auf die Idee der realen Existenz anderer Götter zu schliessen; aber der Ausdruck selbst konnte doch nur zu einer Zeit entstehen, wo man wirklich diese Existenz nicht in Frage stellte. Eine solche Zeit aber hat es gewiss gegeben. Wenn in der Richterperiode so häufig die Götter der überwundenen Canaaniter Jahweh dem Gotte Israels beigesellt werden; wenn Salomo selbst (1 Reg. 11, 1 ff.) den verschiedenen Göttern seiner Frauen Höhen errichtet, so ist dieser Synkretismus nur begreiflich, wenn der Volksglaube jedem Volke seinen eigenen Gott anwies. Jahweh mochte der vornehmste sein, der in Israel zu verehrende, aber die Existenz anderer Volksgötter war dadurch nicht ausgeschlossen.

Daneben geht aber im A. T. ein streng monotheistischer Zug einher, wonach die Götter der Heiden Nichtse (Elilim) sind und mit ihren Bildern aus Metall, Holz und Stein verselbgt werden, Jahweh der Gott Israels der Herrscher der ganzen Welt ist, dem alle Völker bewusst oder unbewusst dienen müssen. Auf die Stellen, welche hier anzuführen wären, werden wir später zurückkommen. Die für jetzt zu beantwortende Frage ist bloß folgende: Hat erst die folgende Zeit sich zu diesem reinern Gottesbegriff erhoben, oder liegt er schon dem ursprünglichen Mosaismus zu Grunde? Aus dem Pentateuche lässt sich diese Frage nicht direkt lösen, da keine den Ausschlag gebende Stelle sich vorfindet, beide Anschauungen sich darin durchkreuzen, und auch die ältesten Quellenschriften darin zu weit von Mose abliegen, um ein positives Urtheil zu gestatten. Einiges Material zu deren Beantwortung erhalten wir erst durch Zergliederung des mosaischen Gottesbegriffs.



§ 14. (Fortsetzung.)

Zur Gewinnung des Gottesbegriffs müssen uns vor Allem die Namen dienen, womit Gott bezeichnet wird. Die meisten derselben, welche auch in dem semitischen Heidenthum üblich waren, drücken den Begriff der Macht und Herrschaft aus; so *El*, *Adon*, *Baal*, und in abgeleiteter Weise *Elohim*.

אל von אול, stark sein, bezeichnet Gott als den Mächtigen. Der Gebrauch des Wortes ist übrigens beschränkt; dasselbe kommt besonders vor mit Suffixen, und wenn es durch ein Attribut näher bestimmt ist, wie bei *El Schaddai*. ארון heisst Herr. Im A. T. lesen wir gewöhnlich ארני. Das Wort ist schwerlich ursprünglich eine Anrede = mein Herr (plur. maj.), sondern eine alte dichterische Wortbildung (vgl. שרי) und bezeichnet das Verhältniss des Menschen zu Gott als eines Dieners.

Dass das gleichbedeutende בעל auch bei den Israeliten früher im Gebrauch war, ist schon bemerkt. Als besondere Bezeichnung des canaanitischen Gottes ward es später verpönt. אלהים Plural von אלה, welcher Sing. nur bei Dichtern vorkömmt, ist am wahrscheinlichsten von einer im Arabischen erhaltenen Wurzel, welche scheuen, sich fürchten bedeutet, abzuleiten. Das Substantiv bedeutet darnach Gegenstand der Furcht, des Grauens, wie פחד, σέβας. Der fast ausschliessliche Gebrauch des Plurals ist oft als ein Rest des Polytheismus angesehen worden, wohl mit Unrecht; denn wo *Elohim* nicht die Götter der Heiden bezeichnet, ist es gleich wie Jahweh der Name des Einen Gottes und wechselt mit letzterm, so dass es im zweiten Psalmbuch durchgängig gebraucht ist, wie Jahweh im ersten. Der Plural ist daher als ein *pluralis majesticus* anzusehn, oder besser als Bezeichnung der Fülle, so dass *Elohim* ungefähr unserm «die Gottheit» entspricht. Das Wort verhält sich indifferent zur polytheistischen



wie zur monotheistischen Ansicht, und dasselbe ist der Fall bei den vorher angegebenen Gottesbezeichnungen, wie sie ja auch in andern semitischen Religionen üblich sind.

Andere deuten auf relativen Monotheismus, wonach der israelitische Volksgott wohl der höchste Gott ist, aber die Existenz anderer Volksgötter nicht geläugnet ist. Dahin gehört **אל עליון** (Gen. 14, 18) der höchste Gott; **אל שרי** der allmächtige Gott, der Gottesname bei den Patriarchen in der Elohimurkunde der Genesis (17, 1; 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3; Ex. 6, 3 ff.) und auch in poetischen Stücken gebraucht (Gen. 49, 25; Job 5, 17; 8, 5). Dass aus diesen Namen nicht auf absoluten Monotheismus zu schliessen ist, geht daraus hervor, dass sie auch in polytheistischen Religionen vorkommen. Nach Euseb, *praep. ev.*, I. 10 heisst z. B. Baal bei Sanchuniathon *Eljon*, und jedermann kennt den Ausdruck *Jupiter optimus maximus*.

Es bleibt der Name Jahweh. Bekanntlich ist Jehovah eine falsche Aussprache desselben. Die späteren Juden, nach falscher Erklärung von Lev. 24, 16, wo es heisst, es soll getödtet werden **נִקְבַּ שֵׁם יי**, wer den Namen **יהוה** lästert (wofür schon LXX haben *ὀνομαζέων τὸ ὄνομα κυρίου*), scheuten sich den Eigennamen Gottes auszusprechen und lasen dafür immer **ארני**, oder wenn letzteres dabei stand **אלהים**; daher im N. T. die Uebersetzung *ὁ κύριος*. Die richtige Aussprache ist *Iahweh*. Nach der Stelle Ex. 3, 14 ist der Name zu erklären **אהיה אשר אהיה**, oder auch einfach **אהיה**, d. h.: Ich bin der ich bin, oder kurz: Ich bin. Das ist «der Seiende», entweder der Unveränderliche oder der allein Wesenhafte, den Göttern der Heiden gegenüber. Die Etymologie beruht auf dem Kal. Möglich ist aber auch, dass **יהוה** Hiphil-Bedeutung hat: der Lebensschaffende, der Schöpfer.

Gegen die Ableitung vom Kal habe ich Bedenken, schon weil die Etymologie eine doppelte ist. Die Unveränderlichkeit



müsste nach meinem Sprachgefühl ausgedrückt sein: אֱלֹהִים oder אֲשֶׁר אֱלֹהִים [הוּא] אֲנִי. Dagegen liegt der blosse Begriff des Seins nicht in אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֱלֹהִים, sondern blos in אֱלֹהִים. Wir werden daher die Etymologie aufgeben müssen, wie so viele Andere, und der Hiphil-Bedeutung den Vorzug geben. Dann aber bietet uns auch dieser Gottesname nicht die nöthige Grundlage zur Entscheidung der Frage nach dem absoluten oder relativen Monotheismus des Gesetzgebers. Weiter kommen wir nicht, als dass Mose den Gott des Volks als den mächtigsten betrachtet hat; ob die Götter der Heiden reale Wesen, auch Götter, wenn auch geringer an Macht, darüber lässt sich nichts entscheiden. Nur das dürfen wir behaupten, dass bei consequentem Denken der absolute Monotheismus am Ziele des Denkprozesses stand.

#### § 15. (Fortsetzung.)

Der mosaische Gottesbegriff ist derjenige der allmächtigen Persönlichkeit. Jahweh ist nicht als unbewusst wirkende Naturkraft gedacht, sondern nach Analogie des Menschen als selbstbewusste Vernunft und freier Wille. Das tritt sowohl hervor in dem Begriff der Schöpfung, so fern Alles durch sein Wort, das ist, durch seinen Willen geworden ist, als in der Anschauung vom Bundesverhältniss Gottes mit Israel, welches ja nur ein Verhältniss von Person zu Person sein kann. Weil er menschenähnlich vorgestellt ist, so sind Anthropomorphismen, wie Gottes Mund, Auge, Ohr, Nase, Hand; Anthropopathien, wie die Redeweisen von Gottes Liebe, seinem Hass, Zorn, seiner Eifersucht oder Reue etwas ganz Gewöhnliches. Der Idee seiner Geistigkeit thut das keinen Eintrag, kann doch der Mensch, wo er von dem Unvergleichlichen redet, nicht anders als in Bildern sich ausdrücken. Es kann freilich gefragt werden, ob Gott als



reiner Geist gefasst wurde. Diese Frage ist aber philosophischer Natur und hat mit dem Bedürfniss der Frömmigkeit nichts zu schaffen, dem es genügt sich in der Hand eines lebendigen, allmächtigen und allgütigen Gottes zu wissen. Auch konnte sie erst mit dem Fortschreiten philosophischen Denkens angeregt werden. Genug dass Gott nach mosaischer Denkweise Geist hat, wie der Mensch, und einen der Creatur unendlich überlegenen Geist.

Mit der Idee der Geistigkeit Gottes steht das Verbot des Dekalogs ihn abzubilden (Ex. 20, 4. Deut. 5, 8 ff.) in Verbindung, ohne durchaus mit ihr zusammen zu fallen. Sollte zwar das Bild eine wirkliche Abbildung Gottes sein, so ginge die Geistigkeit Gottes verloren. Diese verträgt sich aber mit symbolischen Bezeichnungen des göttlichen Wesens, so gut wie mit der menschlichen Redeweise von Gottes behütendem Auge, oder seiner leitenden Hand, die ja auch symbolisch ist, und die der philosophisch gebildete Christ, bei vollem Bewusstsein der absoluten Geistigkeit Gottes, unbedenklich heute noch gebraucht. Hat nun der ursprüngliche Mosaismus auch symbolische Darstellungen Gottes durch die bildende Kunst untersagt? Nach dem Dekalog sollte man es meinen, da derselbe (Exod. 20, 4) das Bilderverbot absolut hinstellt, ohne einen Unterschied zu machen zwischen wirklich gemeinten Abbildungen und symbolischen Darstellungen Gottes. Dem widerspricht aber die Geschichte. Es ist Thatsache, dass in der Richter- und in der Königszeit Jahweh unter Stierbildern verehrt wurde. Das geschnitzte Bild in Dan (Jud. 18), bei welchem ein Enkel Mosis als Priester fungirte, war nichts Anderes. Ebenso die sogenannten Kälber Jero-beams in Dan und Bethel (1 Reg. 12, 28). Der Stier symbolisirt Gottes Schöpferkraft, und es gehört dieses Bild dem ursprünglichen Semitismus an. Auch die eiserne Schlange (Num. 21, 4—9), welche bis zur Zeit Hiskias im Tempel



zu Jerusalem sich befand (2 Reg. 18, 4) ist ein Symbol Gottes, wohl seiner Ewigkeit. Bei dem Hang der Semiten zur Symbolik konnte man überhaupt die Eigenschaften Gottes nicht anders darstellen. Die zusammengesetzten Figuren der Cherubim an der Bundeslade (Löwe, Stier, Adler, Mensch) zeugen dafür. Wir werden darnach das zweite Gebot in seiner jetzigen Fassung nicht von Mose ableiten dürfen. Die Verwerfung aller Bilder ist erst ein in der prophetischen Zeit gewonnener Fortschritt.

### § 16. Die Theokratie.

Mit Sicherheit hingegen führen wir auf Mose zurück die Idee der Theokratie. Das Wort ist erst von Josephus eingeführt und zwar zum Zwecke, die gesetzliche Staatsform Israels von andern zu unterscheiden. Die Sache aber ist so alt als das Volksthum Israels überhaupt, und wird im A. T. bezeichnet durch das Wort **ברית** Bund. Israel steht von Anfang an in einem Bundesverhältniss zu Jahweh, seinem Gotte. Ist der Vertrag auch ein gegenseitiger, so dass Gott dem Volke seinen Schutz verheisst, das Volk ihm Treue und Gehorsam gelobt, so liegt doch die Initiative zur Bundeschliessung einzig auf Seiten Gottes, der sich aus allen Völkern Israel erwählt, und es aus Aegypten erkauft und am Sinai feierlich zu dem seinigen gemacht hat (Ex. 19, 4 ff.). Durch diese freie Wahl ist der Gott aller Welt zum Gott und König dieses Volks geworden, und Israel sein Erbtheil und Eigenthum (**נחלה** 2. Sam. 14, 16. 20, 19. 21, 3; **סגלה** Ex. 19, 5), die Gemeinde Jakwehs (**קהל**, **עדת יי**), ein ihm geheiligtes Volk (Ex. 19, 6), dessen erste Tugend das treue Festhalten an dem geschlossenen Bunde sein und bleiben muss (Jos. 24, 14 ff.). Dieser Bundesbegriff ist augenscheinlich particularistisch, sofern der Gott aller Völker in besonderer Beziehung zu einem bestimmten Volke steht. Dieser Particu-



larismus aber konnte sich zum Universalismus erweitern, wie das wirklich geschehen ist durch das Christenthum. Es ist durchaus nichts der Vernunft oder der Geschichte Widersprechendes, dass in der Entwicklung der Menschheit ein Volk besonders den Beruf hat die religiöse Idee auszubilden, wie ein anders die Kunst, oder die Philosophie, oder das Recht.

Der Bund ist übrigens, wie schon aus dem Gesagten erhellet, nicht mit den einzelnen Israeliten als Individuen geschlossen, sondern mit der Nation; das Volk tritt als solidarisches Ganzes Gott gegenüber. Das «Du» des Gesetzes richtet sich an das Volk (Ex. 20, 12; Deut. 6, 4; 20, 3). Des Einzelnen Pflichten ergeben sich aus dem Berufe des Ganzen zu welchem er gehört. Es ist diese Anschauung, welche von besonderer Wichtigkeit für das Verständniss der prophetischen Theologie ist, schon hier bemerklich zu machen, weil sie überhaupt das ältere israelitische Bewusstsein beherrscht. Die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit kommt erst nach und nach zu ihrem Rechte.

Zum Bundesglied aber wird man durch Geburt und Beschneidung. Letztere ist wahrscheinlich nicht eine mosaische, sondern eine weit ältere Institution, da sie auch bei andern Völkern in Gebrauch war. Auch führt sie der Priestercodex auf Abraham zurück (Gen. 17). Dies zwar wäre kein Hinderniss sie als mosaische Verordnung anzusehen. Aber wenn sie eine solche wäre, begriffe man nicht, warum sie während des Wüstenzuges unterlassen wurde (Jos. 5) und noch weniger wie vor aller Gesetzgebung Zippora, Mosis midianitisches Weib, sie an ihrem Kinde vollzogen hätte (Ex. 4, 24 ff.) zur Bewahrung ihres in schwere Krankheit gefallenen Mannes. Man scheint hiernach über ihren Ursprung nichts mehr gewusst zu haben. Das aber ist ein Grund mehr sie in unvordenkliche Zeiten zu setzen. Als Bundeszeichen erklärte sie sich nur, wenn sie dem Volke vor Mose



schon eignete. Ueber die Bedeutung dieser Sitte aber lässt sich, in Ermangelung bestimmter Berichte über Volk und Zeit ihres Ursprungs, nichts Bestimmtes sagen. Am Nächsten denkt man mit Ewald und Schultz an eine Weihung des Lebens an Gott, durch blutige Reinigung der Quelle des Lebens. Es erklärt sich so, wie der Gegensatz «beschnitten» und «unbeschnitten» synonym werden konnte mit geweiht und ungeweiht, heilig und unheilig.

### § 17. Der Cultus.

Dass der Stifter der Religion Israels auch den Cultus geregelt hat, sei's dass er alte Religionsgebräuche mit Umdeutung beibehielt, sei's dass er neue einführte, ist zum Voraus anzunehmen, da keine Religion ohne Cultus denkbar ist. Die genaue Kenntniss von den gottesdienstlichen Einrichtungen Mosis müsste uns nun von grossem Nutzen sein zur erweiterten oder tieferen Einsicht in seine Religionsideen, da aller und jeder Cultus von der Gottesidee bedingt ist und sichere Rückschlüsse auf letztere gestattet. Aber es gebricht uns an dieser Kenntniss. Der Pentateuch nämlich schreibt alle Cultgesetze und Religionsübungen, die zu irgend einer Zeit in Israel Geltung hatten, Mose selbst zu. Von vielen und besonders wichtigen wissen wir, dass sie jüngeren Ursprungs sind. Und was nach Abzug derselben übrig bleibt, kann auch nicht mit Sicherheit auf Mose zurückgeführt werden. Die Geschichte giebt uns nämlich kein Mittel an die Hand zur Unterscheidung dessen was Mose sanctionirt oder eingeführt hat und dessen was sich ohne seine Zustimmung oder wider seinen Willen aus älterer Zeit erhielt.

Jahweh wurde mit Opfern gedient, das wissen wir, aber welche Gattungen von Opfern als mosaisch gelten können, und wie sie dargebracht wurden, das ist uns unbekannt. Wir können nur vermuthen, dass es Schlacht- und Speisopfer



waren, und sie ebensowohl zum Dank für die empfangenen Gaben, als zur Versöhnung des erzürnten Gottes oder zur Gewinnung seiner ferneren Huld dienten.

Feste wurden gefeiert; darunter sind Sabbat und Neumond älteren Ursprungs, da sie mit dem Gestirndienst zusammenhängen. Sie erhielten natürlich eine Beziehung zum Dienst Jahwehs, aber wir wissen nicht in welcher Weise. Die ältesten gesetzlichen Bestimmungen über die Sabbatfeier als Ruhetag für Gesinde und Vieh (Ex. 20, 10; 23, 12) datiren nämlich erst aus der Zeit, wo Israel ein ackerbauendes Volk geworden war. Aehnliche Bewandtniss hat es mit den drei Jahresfesten. Zwar sind Pesach und vielleicht Laubhütten, das Frühlings- und Herbstfest, auch dem semitischen Heidenthum nicht fremd. Alle drei aber, so weit die Quellen reichen, stehn in Beziehung zum Ackerbau (Ex. 23, 14 ff.; Deut. 16). Pesach bezeichnet den Anfang, Pfingsten das Ende der Getreideernte, Laubhütten ist Dankfest für Obst- und Weinlese. Diese Bedeutung aber haben sie erst in Canaan erhalten können, und die beigefügten historischen Motive sind insgesammt jüngeren Ursprungs. Was sie zu Mosis Zeit für eine Bedeutung hatten, bleibt ein unlösbares Räthsel.

Mit ziemlicher Sicherheit hingegen ist die Anordnung eines Priesterstandes auf Mose zurückzuführen. Mose gilt nämlich als ein Glied desjenigen Stammes, welcher in späterer Zeit das ausschliessliche Recht besass, Cultübungen vorzunehmen. Es liegt nahe anzunehmen, dass der Gesetzgeber gerade unter den Gliedern seiner Familie Einzelne dazu berief, den seinen Religionsideen entsprechenden Cultus zu vollziehen. Andern es zu überlassen mochte um so gefährlicher scheinen, als der Gottesdienst sich überhaupt nur wenig von dem früher üblichen unterschied, und die Aehnlichkeit der Form, ohne das beständige Gegengewicht des mosaischen Geistes, leicht zu Abfall oder zu Religionsmengerei führen konnte.



Ein Mehreres über das Religionswerk Mosis glaube ich nicht feststellen zu können. Religiöser Schriftsteller war er nicht, und wenn spätere Jahrhunderte ihm die Gesetzgebung im Ganzen zuschreiben, so besagt dies nur, dass die Religion und der Cultus sich auf dem von Mose gelegten Grunde weiter entfalteten, dass sein Geist in der ferneren Entwicklung überall waltete. Sein Ruhm bleibt auch so noch gross genug. Er hat sein Volk erst nach halbtausendjähriger Knechtschaft geschaffen, ihm mit einer reineren Gottesidee, als sie das Alterthum überhaupt kannte, die Gesittung gegeben, durch welche es, wie klein es auch war, für die spätere Zeit unendlich wichtiger geworden ist als die mächtigen Nationen denen es unterlag, auch die letzten, die Griechen und Römer, nicht ausgenommen. Er hat den Boden gepflügt, auf welchem das Christenthum entstehen, den Samen ausgestreut, der, unter Gottes Beistand sich veredelnd, das Evangelium im Keime tragen konnte.

Viele Gelehrte achten wenigstens den Dekalog für ein Schriftwerk Mosis. Die Tradition scheint ihnen Recht zu geben. Und doch ist es nur ein Schein, der bei genauerer Untersuchung verschwindet. Die zehn Gebote sollen auf zwei steinernen Tafeln geschrieben in der Bundeslade gelegen haben (Deut. 10, 1-5). Wenn dem so war, und sie den Priestern wenigstens zu Gesichte kommen mussten, warum besitzen wir davon zwei Texte (Ex. 20 u. Deut. 5), welche in der Motivirung der Sabbatruhe von einander abweichen, und besonders im letzten Gebot den Unterschied bieten, dass in Ex. die Frau sammt Knechten und Thieren zum Hause gehört, im Deut. dagegen dieselbe als höheren Werthes vorangestellt ist, und der übrige Besitz, Feld, Haus, Slaven, Thiere erst nachfolgt, und mit einem besondern Verbum? Schon hiernach müssen wir schliessen, dass die Tafeln jedenfalls nur ganz kurze Sätze enthalten konnten, wie ja die



erforderlichen Dimensionen für den ganzen Wortlaut einen viel zu grossen Stein voraussetzen.

Wir haben nun aber gar Ex. 34, 11 ff. einen andern Dekalog, welcher nur Weniges mit dem sonst bekannten gemein hat, und gleichfalls auf den Tafeln gestanden haben soll (v. 27 ff.) und zwar von Mosis Hand. Es ist hieraus nichts Anders zu schliessen, als dass die Tradition wohl von zehn alten Bundesworten auf steinernen Tafeln etwas wusste, aber zwiespältig war über den Inhalt dieser Worte. So werden wir auch den Dekalog aufgeben müssen. Nicht dass er etwas enthielte (ausser dem absoluten Bilderverbot), welches Mose nicht verordnet haben konnte. Die Religions- und Sittengebote sind so einfach und allgemein, dass wir sie auf ihn zurückführen müssen; Mose muss mit dem Gebote der alleinigen Verehrung des Nationalgottes auch die sittlichen Grundlagen aller Staatsordnung gegeben haben. Aber den authentischen Text besitzen wir nicht mehr.

### **3. Die Schicksale des Mosaismus bis zum Tempelbau.**

#### **§ 18. Mosaismus und Volksreligion.**

Der sittliche Monotheismus, welchen Mose seinem Volke predigte, konnte nur allmählig und langsam festen Fuss fassen; das altsemitische Heidenthum dauerte bei Vielen ununterbrochen auch nach der Eroberung Canaans fort. Das bezeugt in seiner Weise das Buch der Richter. Der Verfasser klagt über zeitweiliges Ueberhandnehmen des Götzendienstes (2, 11; 3, 7; 6, 1; 10, 6). Er stellt die Sache so dar, dass das Volk, welches von Anfang an dem Monotheismus gehuldigt und ihm treu zu bleiben gelobet hatte, in einzelnen Perioden wieder insgesamt zum Götzendienst abgefallen, dafür von Jahweh mit Unterjochung bestraft, wieder in sich gegangen und nach seiner Rettung durch gottgesendete Helden eine Zeit lang dem Jahwehdienst treu geblieben wäre, um später



wieder ebenso dem Götzendienste zu fröhnen. Diese Darstellung ist psychologisch unbegreiflich. Aus besserer Erkenntniss kann man wohl in Indifferentismus, nicht aber in Götzendienst zurückfallen. Der theokratische Pragmatismus des Verfassers, nach welchem auf Abfall immer Unterliegen, auf Busse Rettung folgen muss, oder Siegeszeiten durch Treue, Zeiten der Ohnmacht durch Abfall bedingt sind, dieser Pragmatismus zusammen mit der Verallgemeinerung von Localzuständen und ihrer Uebertragung auf das ganze Volk hat hier das Tatsächliche verdunkelt. Dieses aber ist, dass neben der Jahweverehrung der Baalcultus in Israel fortbestand. Und dies bezeugt das Buch der Richter in solchen Abschnitten, welche unmittelbar aus seinen Quellen herübergenommen und nicht vom theokratischen Pragmatismus afficirt sind. Gideons Vater hatte einen Altar des Baal in Ophra (6, 25). In Sichem befand sich ein Tempel des Baal-Berith (9, 4. 46), welcher von Israeliten und Canaanitern besucht war. Wie haben wir uns nun aber die Sache vorzustellen?

Mit dem allgemeinen Religionswechsel müssen wir auch für die ersten Jahrhunderte nach Mose die Allgemeinheit im Wechsel von Sieges- und Unterjochungszeiten aufgeben. Canaan wurde von Israel nicht wie es die Hauptberichte in Josua darstellen mit einem Male erobert, die Einwohner ausgerottet, und ihr Land durchs Loos unter die Stämme vertheilt. Die Eroberung dauerte Jahrhunderte lang, die Israeliten konnten sich zuerst nur im Gebirge festsetzen, die Niederung blieb meistentheils den Canaanitern und Philistern. Die neue und die alte Bevölkerung waren unter einander zersprengt, und je nachdem die Mehrheit bei der einen oder der andern war, wohnten die Israeliten hier als Herren, dort als dienstbare Knechte. Bald fanden auch unter beiden Völkern Verschwägerungen statt, um so leichter als sie dieselbe Sprache redeten. Die Canaaniter, an Cultur den Israeliten überlegen,



wurden ihre Lehrer im Ackerbau und den verschiedenen Künsten. Es ist daher kaum zu verwundern, dass bald auch Religionsmengerei vorkam. Wir dürfen nicht vergessen, dass für die Menge wenigstens Jahweh zunächst der Nationalgott war, der Gott Israels wie Baal derjenige der Canaaniter, dass Gott, Volk und Land so verbunden gedacht wurden, dass Landeswechsel auch Religionswechsel nach sich zog (Ruth 1, 15; 1. Sam. 26, 19), dass die Vorzüglichkeit des einen oder des andern Gottes nur nach dem Gedeihen und der Machtstellung seiner Anbeter bemessen wurde. War Israel schwach, so schien es von seinem Gotte verlassen oder dieser gegen Baal ohnmächtig, und die Neigung musste entstehen, auch letzteren durch Verehrung günstig zu stimmen. Das Alles noch abgesehen von der Anziehungskraft, welche der ausschweifende Naturcultus der Canaaniter auf ein sinnliches Volk haben musste, und von dem Umstand, dass oft auf denselben Höhen Baal und Jahweh ihre Altäre hatten. Der Religionscharakter der Richterzeit ist also nicht ein periodischer Wechsel von Abfall und Bekehrung, sondern ein buntes Durch- und Nebeneinander von Jahweh- und Baaldienst. Ersterer ging nicht unter, und musste besonders in einzelnen Heiligthümern von einer besondern Priesterschaft gepflegt sich erhalten. In den Kämpfen Israels zur Behauptung und Erweiterung seiner Eroberungen musste zugleich das Bewusstsein erstarken, dass es seine Eigenart bewahren müsse, und diese Kräftigung des Nationalbewusstseins konnte dem Dienste des Nationalgottes nur zu Gute kommen.

### § 19. Heilige Gegenstände.

Was den Jahwehdienst im Besondern betrifft, so stehen damit in Verbindung allerlei heilige Gegenstände und Gebräuche, welche deutlich zeigen, dass die Gottesidee von der Masse nicht sehr geistig gefasst wurde.



Unter den heiligen Gegenständen nimmt die Lade (אֲרוֹן) den ersten Rang ein. Zu Elis Zeit befand sie sich im Gotteshause von Silo (1. Sam. 3, 3; 4, 4); von David ward sie nach Jerusalem gebracht (2. Sam. 6). Wir haben schon gesehen, dass dieselbe nicht wie das Gesetz angiebt (Ex. 25, 10—22; Deut. 10, 1—3) die Tafeln des Bundes enthielt. Nach ihrem Gebrauche war sie ein Sinnbild oder ein Vehikel der Gegenwart Jahwehs. Sie begleitete das Volk in den Krieg als Bürgschaft des Sieges, ein Jubel für Israel, ein Schrecken für die Philister (1. Sam. 4, 3 ff.). Es gilt als ein Nationalunglück wenn sie verloren geht (ib. 13—18. 22). Sie wirkt Wunder unter den Philistern und in Bethschemesch (cap. 5. 6), und noch auf dem Wege nach Jerusalem (2. Sam. 6, 6), und es war ein Freudenfest in dieser Stadt als sie von David dahingebracht wurde (ib. 1 ff. 12 ff.). Kurz, Freund und Feind achten sie für die Wohnung Jahwehs. Sie wird deshalb auch nicht leer gewesen sein, sondern ein Bild Jahwehs enthalten haben. So begreift sich, dass die Propheten, welche die Jahwehbilder verwarfen, ihrer nicht erwähnen, mit Ausnahme des einen Jeremia (3, 16), der nicht viel darauf giebt, wenn er von ihr sagt, in der glücklichen Zukunft werde man ihrer nicht gedenken, noch sie vermissen, noch eine andere machen. Es ist freilich blos Vermuthung, dass die Lade ein Jahwehbild enthielt, aber eine solche die durch manche Erscheinung auf dem Gebiete der Volksreligion Israels nahe gelegt ist.

Von symbolischen Bildern Jahwehs, Stier, Schlange, Cherub, ist schon gesprochen worden. Dahin gehört auch das sogenannte Ephod. Im Gesetz zwar trägt das Schulterkleid des Hohepriesters diesen Namen. Aber zu einem Kleidungsstücke passen die ältern Stellen nicht. Wenn Gideon aus 1700 Sekel Silbers ein Ephod macht und es in Ophra aufstellt, und Israel dabei Götzendienst treibt, so



ist dies kein Kleid, sondern ein Bild. Der Ausdruck Götzen-  
dienst treiben (eigentlich nachhuren) ist kein Beweis, dass es  
nicht ein Jahwebild war, sondern nur dafür, dass der Ver-  
fasser solche Bilder verpönte (Jud. 8, 26. 27). Auch Jud. 17  
ist das Ephod aus Silber und 18, 18 steht dafür abwechselnd  
auch פסל, was nichts Anderes bedeuten kann als ein plakirtes  
Schnitzbild. 1. Sam. 21, 10 befindet sich das Schwert Goliaths  
in Nob in einem Gewand eingewickelt hinter dem Ephod. Es  
ist nicht wohl zu denken, dass das Weihgeschenk an der  
Wand hing, und der Priester, wenn er sein Schulterkleid  
auszog, es darüber hängte. 1. Sam. 23, 6 ff. bringt der  
aus Nob entronnene Abjathar das Ephod mit sich zu David,  
und dieser lässt es sich durch den Priester geben, um Gott  
zu befragen. Von einem Anziehen desselben ist aber keine  
Rede. Ebenso 30, 7. Auch Hos. 3, 4 ist neben Theraphim  
und Mazzeba nicht an ein Kleidungsstück zu denken. Wir  
halten also an der Bedeutung Bild fest, wenigstens an diesen  
Stellen. Etymologisch ist אפוד = Ueberzug, und kann dem-  
nach ebensowohl den metallenen Ueberzug eines geschnitzten  
Bildes, und dieses selbst, als ein Kleid bezeichnen. Das  
Bild, wie aus den angeführten Stellen sich ergibt, diente  
zur Erkundung der Zukunft, und diese Wahrsagerei wurde  
von levitischen Jahwehpriestern geübt.

Theraphim, auch für die Einheit gebraucht, ist jeden-  
falls ein heiliges Geräthe. Man findet es im Hause Labans  
(Gen. 31, 19. 34), in dem Heiligthum des Ephraimiten Micha  
(Jud. 17, 5; 18, 14 ff.), in Davids Wohnung (1. Sam. 19,  
13). Aus ersterer Stelle hat man geschlossen, dass es kleine  
Figuren waren, da Rahel sie unter dem Kameelsattel verbirgt,  
aus der letztern dass sie menschenähnlich waren, da Michal  
den Theraphim in Davids Bette legt, um mit dem Vorwand  
einer Krankheit die Boten zu täuschen, welche David zu Saul  
bringen sollten. Da der Theraphim zugedeckt war, ist der



Schluss nicht stringent. Welches auch ihre Gestalt war, so viel ist gewiss, dass sie als Hausgötter angesehen wurden (Gen. 31) und zu Orakeln dienten (Sach. 10, 2).

Mazzeboth, aufgerichtete Steine durch Salbung geheiligt (Gen. 28, 18 ff.; 31, 13. 45; 35, 15 ff.), waren Denkzeichen der Gnadenerweisungen Gottes und Symbole seiner Gegenwart, daher בית אל, βαιτύλια genannt. Das Gesetz verbietet sie (Deut. 16, 22; Lev. 26, 1). Im Alterthum aber galten sie als unverfänglich, was schon daraus erhellt, dass der Jahwist sie, ohne den geringsten Tadel auszusprechen, durch die Patriarchen errichten lässt.

Alle diese heiligen Gegenstände zeugen dafür, dass der Volksbegriff von Jahweh sehr wenig geläutert war. Die Gegenwart Gottes musste in sinnlich localer Weise zur Anschauung kommen. Wir können uns darüber nicht wundern, wenn noch heutzutage so mancher katholische Christ, trotz alles Unterrichts über die Geistigkeit und Allgegenwart Gottes, doch lieber vor einem Bilde betet, als ob ihm die Nähe Gottes nicht ohne dasselbe zum Bewusstsein kommen könnte.

## § 20. Opfer und Festfeiern.

Welcher Art war der Cultus, wie wurde Jahweh gedient?

Zunächst nicht anders als im Heidenthum, durch Opfer und Festfeiern.

Man brachte Opfer vom Ertrag der Heerde und des Feldes, von Thieren und Früchten, die der Mensch selbst genoss (Jud. 6, 19; 13, 19; 1. Sam. 1, 13 ff.; 7, 9 ff.). Was ihm selbst angenehm oder Bedürfniss war, damit wollte er seinen Gott erfreuen, sei's ihn zu besänftigen, wenn er seinen Zorn vermuthete, sei's ihm zu danken, wo er seine Wohlthaten erfahren hatte, sei's ihn günstig zu stimmen für



die Erhörung einer Bitte. Der Grundgedanke war gewiss, dass die Gabe als solche Gott angenehm sei, und Ausdrücke wie **ריח ניחוח, לחם אלהים** (Gottesspeise, Wohlgeruch) haben wohl nicht von Anfang an eine bloß symbolische Bedeutung gehabt. «Eine fortgeschrittenere Anschauung von der Gottheit musste allerdings bald den Gedanken aufgeben, dass die Gabe als solche der Gottheit Bedürfniss oder Freude sei und musste in ihr symbolisch den Ausdruck der allein wirklich erfreuenden Gabe menschlicher frommer Gefühle und Gedanken sehn.» (H. S c h u l t z p. 403).

Nach der animalischen oder vegetabilischen Natur der Gabe unterschied man Schlacht- und Speisopfer, letztere wohl die erstern meist begleitend. Das Schlachtopfer wurde theils ganz verbrannt (**עולה** 1. Sam. 7, 9) oder man verbrannte nur die Eingeweide, **זבח**, das Meiste wurde von dem Darbringer verzehrt (1. Sam. 9. 16) und der Priester erhielt einen Antheil davon. Das Speisopfer (**מנחה**) bestand aus Mehl oder ungesäuerten Kuchen und war begleitet mit einem Gussopfer **נסך** aus Wasser (1. Sam. 7, 6), gewöhnlich aber aus Oel und Wein bestehend.

Das Brandopfer galt als das grösste; war es doch eine Gabe, die der Mensch ganz an Gott abtrat. Eben als Hingabe des theuersten Besitzes konnte auch das Menschenopfer, obwohl vom Mosaismus frühe genug als von Gott nicht verlangt dargestellt (Gen. 22), in vereinzelt Fällen vorkommen (Jud. 11), und in Augenblicken grosser Furcht vor dem erzürnten Gott lag die Versuchung dazu immer nahe (Mich. 6, 7), wie ja noch das exilische Gesetzbuch sie verbieten musste (Lev. 18, 21 ; 20, 2).

Verwandt damit ist der Bann (**חרם**), die Vernichtung der Kriegsgefangenen und der Kriegsbeute. Es lässt sich diese Handlung zwar aus den Kriegszuständen erklären, und dem Hasse, der nur an der Vertilgung des Feindes seine



Befriedigung findet. Aber der Bann hatte auch seine religiöse Bedeutung. Er geschah zur Ehre des in seinem Volke beleidigten Gottes und in seinem Auftrag (Jos. 6, 17. 21; 8, 26 ff.; 10, 28 ff.; 11, 11 ff.; Jud. 1, 17; 20, 48; 1. Sam. 15, 8. 9. 32 ff.). Letztere Stelle ist das späteste Zeugniß solcher Ausrottung, und Samuel vollzieht den Bann selbst an Agag.

Von F e s t e n in dieser Periode erfahren wir wenig. Sabbat und Neumond sind älter als Mose. Ob die später gesetzlichen Jahresfeste gefeiert wurden, sagt die Geschichte nicht. Von Pesach und Laubhütten ist es aber höchst wahrscheinlich, da sie das Frühlings- und Herbstfest sind. Die Berichte wissen von Festlichkeiten bei der Weinlese (Jud. 9, 27; 21, 19) ohne Anderes zu erwähnen als die Herbstfreude, so dass nicht einmal die Beziehung auf Jahweh deutlich wird. 1. Sam. 25 spricht von einem Feste bei der Schafschur. Wie weit die Religion dabei betheiligt war, erfahren wir nicht.

### § 21. Heiligthümer und Priester.

Dieser C u l t u s (Opfer und Festfeier) war nicht an ein bestimmtes einziges H e i l i g t h u m gebunden. Die Vorstellung von der Stiftshütte als beständiger und alleiniger Wohnung der Bundeslade ist erst aus späterer Zeit, als man nur noch von einem Tempel als Wohnsitz Gottes wusste, in die Urzeit zurückgetragen. Die historischen Bücher geben uns ein ganz anderes Bild von den gottesdienstlichen Zuständen. Es gab Verehrungsstätten, H ö h e n (במות) genannt, weil meist auf Anhöhen gelegen, wo man sich der Gottheit näher dachte, in allen Theilen des Landes, viele durch göttliche Offenbarungen an die Erzväter geheiligt. Solche sind im Ostjordanlande Mizpa Gilead (Jud. 11, 11), im Norden Lajisch oder Dan (18, 29), im mittleren Lande Mizpa (Jud. 20, 1; 1. Sam. 7, 6. 11; 10, 17), Bethel (Jud. 20, 26. 27; 21, 2;



1. Sam. 10, 3.), Rama (1. Sam. 7, 17), Gilgal (1. Sam. 10, 8; 11, 15; 13, 8; 15, 21), Nob (1. Sam. 21, 2), im südlichen Theile, Bethlehem (1. Sam. 20, 6. 29), Hebron (2. Sam 5, 1 ff.; 15, 7) Beerseba (Gen. 21, 33). Früher schon ist wohl an dem einen oder andern Orte ein fester Bau gegründet worden, wie das von Nob wahrscheinlich ist, da eine sehr zahlreiche Priesterschaft sich dort befand, von Silo sicher (1. Sam. 1, 9; 3, 15; 4, 18). Diese Pluralität der Opferstätten erklärt sich nicht etwa aus der Zersplitterung der Nation oder der Zerrüttung in der Richterzeit, sondern jede kleinere oder grössere Verbindung, die Sippschaft, das Dorf, der Gau und der Stamm hatten ihr gemeinsames Heiligthum, wobei weltliche Angelegenheiten berathen, Feste gefeiert und jedes gemeinschaftliche Unternehmen mit Opfern geweiht wurde. Noch das älteste Gesetz (Ex. 20, 24) erkennt diesen Zustand als rechtmässig an. Die Religion, und das ist für jetzt das Wichtigste für uns, blieb in gemüthlichem Zusammenhang mit der freien Natur; sie war nicht losgelöst von der lebendigen Anschauung der Schöpfung, und stand nicht in Gefahr wie später vor lauter Erhabenheit das trügerische Scheinleben der symbolischen Ceremonie zu suchen.

Ein eigentlicher Priesterstand war zu den religiösen Feiern nicht nothwendig. Der Familienvater, der Dorf- oder Gauälteste konnte ihnen vorstehen; doch hat sich, bei dem natürlichen Drang, denselben feste Formen zu geben, die Kenntniss derselben in einzelnen Geschlechtern vererbt und erhalten, in der Art, dass ihre Beihilfe bei solchen Gelegenheiten gesucht und willkommen war (Jud. 17). Es ist namentlich das levitische Geschlecht, aus dem Mose selbst entsprossen war, welches mehr und mehr das ausschliessliche Recht dazu in Anspruch nahm. Aber gesetzlich wurde diese Bevorzugung, wenn auch schon lange üblich, erst durch das Deuteronomium. Die vordavidische Zeit kennt solche



Schranken nicht, wie das Beispiel Gideons und besonders des Ephraimiten Samuel bezeugt. (Vgl. auch 2. Sam. 8, 18; 1. Reg. 8, 5.)

## § 22. Die Zeit Samuels.

Dass in der Richterzeit neben diesem Jahwehdienst auch Götzendienst in Israel bestand, ist schon gesagt, ebenso dass ersterer mit dem Nationalbewusstsein so innig verbunden war, dass jedes Erstarken dieses Bewusstseins ihm zu Gute kommen musste. In der That gewahren wir gegen das Ende dieser Periode einen neuen kräftigen Aufschwung der Jahwehreligion, welcher mit der Hebung der Nationalität Hand in Hand ging. Dass sie nie untergegangen war, bezeugt in ihrer Weise die Sagengeschichte durch die Einführung von Propheten (Jud. 6, 8), welche unter Erinnerung an die frühern Wohlthaten Jahwehs das Volk wegen seines Abfalls strafen, und an die Bundespflicht mahnen, oder die Uebertretungen des auserwählten Priestergeschlechts mit der göttlichen Strafe bedrohen (1. Sam. 2, 27 ff). Ihre Reden zwar sind ganz allgemein und nach dem prophetischen Pragmatismus abgefasst, so dass sie, ihrem Wortlaute nach, nicht als Denkmäler jener Zeit in Betracht kommen können. Nichtsdestoweniger sind wir genöthigt Träger der mosaischen Idee in jenem Zeitalter anzunehmen, durch welche die Continuität zwischen Mose und Samuel hergestellt wird, Nachfolger Mosis und Propheten, wie er selbst. In anderer Weise ist die Erhaltung der mosaischen Religion unbegreiflich. Wichtiger als diese späten Zeugnisse ist das Deboralied (Jud. 5), unstreitig ein gleichzeitiges Product des Genius Israels. Von seinem hohen poetischen Werthe haben wir nicht zu reden. Was uns hier angeht, ist die innige Verbindung zwischen Religion und Patriotismus, das Gefühl, dass Israel nur dann unabhängig und siegreich sein kann, wenn es treu an seinem Gotte hält :



«(v. 8.) Es erwählte neue Götter, da war Streit in den Thoren: war wohl Schild und Lanze zu sehn unter den 40 000 in Israel?» Als Debora auftrat im Namen Jahwehs, da zeigte sich willig das Volk und «vom Himmel stritten die Sterne mit Sisera» (20). Das Volk erstritt den Sieg an den Wassern Megiddos, und dieser Sieg ist ein Sieg Jahwehs über seine Feinde. «(31) Also müssen untergehn alle deine Feinde, Jahweh. Aber die ihn lieben, sind wie Aufgang der Sonne in ihrer Kraft!» Diejenigen, die am Nationalkampf sich nicht betheiligten, trifft der Fluch: «Fluchet Meros, ja fluchet ihren Bewohnern! denn sie kamen nicht zur Hilfe Jahwehs, zur Hilfe Jahwehs mit seinen Helden».

Gesinnungsgenossen, welche ebenso bewusst die Wohlfahrt Israels auf die Treue zu dem Gotte der Väter gründeten, muss Debora Viele gehabt haben, und ihre Zahl war wohl stets im Zunehmen begriffen. Andeutungen liefert uns die Geschichte. Wir erfahren von Nasiräern wie Simson (Jud. 13, 3 ff.) und Samuel (1. Sam. 1, 11. 28), Jahweh geweihten Männern. Wenn Amos (2, 12) sie mit den Propheten zusammenstellt, so liegt hierin jedenfalls so viel, dass sie derselben Richtung angehörten. Enthaltung von Wein, Wachsenlassen des Haupthaars, mag wie etwa ein Zeugniss der Abneigung gegen canaanitische Cultur und Ueberfeinerung und des Festhaltens an der alten Einfachheit des Wüstenlebens erscheinen, also als ein Zeugniss für echt israelitisches Wesen. So sehen wir weiter die sogenannten Prophetenschulen aufkommen, Vereine von treuen Jahwehdienern, welche sich um Samuel scharten (1. Sam. 10, 5 ff; 19, 19 ff.), sei's um Anregung von ihm zu empfangen und sich zum Prophetenamte vorzubereiten, sei's blos um überhaupt unter dem Einfluss der mosaischen Idee zu stehen, und ihr Geltung zu verschaffen. Am Ende der Richterzeit war jedenfalls der Mosaismus so erstarkt, dass ein Jahwehpriester wie Eli und ein



Prophet wie S a m u e l zu einflussreicher Stellung gelangten, wenn auch die Folgezeit ihr Richteramt fälschlich als dem königlichen analog sich vorgestellt hat. Samuel insbesondere wird von Vielen als der Restaurator der Theokratie angesehen. Dieses Wort besagt freilich nach dem eben Bemerkten zu viel, da die mosaische Religion im Ganzen nicht untergegangen war; es ist aber in so fern richtig als seit Mose kein Mann so energisch und so erfolgreich zugleich für den Mosaismus eintrat (1. Sam. 7, 3. 4). Samuel hat unstreitig durch die Leitung der Geschicke Israels im theokratischen Sinne für die Jahwehreligion viel gewirkt. Die Früchte seiner Bemühungen weist die nächste Folgezeit auf.

### § 23. David und Salomo.

Zwar nicht unmittelbar. S a u l fand unter den unaufhörlichen Kämpfen, die er gegen die Nachbarn zu bestehen hatte, keine Zeit, sich mit Religionsangelegenheiten zu beschäftigen. Dass er aber von der Religion Jahwehs nicht abwich, bezeugen die Berichte im Buche Samuel, die im Uebrigen nicht besonders günstig für ihn lauten. Viel wichtiger für die Religionsgeschichte ist die Zeit D a v i d s und S a l o m o s, wenn auch bei weitem nicht in dem Grade als die Späteren es sich vorstellten. Diesen gilt sie als die Blüthezeit der Jahwehreligion. Von David erzählen die Geschichtsbücher die Ueberbringung der heiligen Lade nach Jerusalem (2. Sam. 6), und sein Vorhaben, Jahweh einen Tempel zu bauen (c. 7). Nach der Chronik (1. Chr. 22 ff.) hat er ausserdem alle Anstalten zu diesem Bau getroffen, seinem Sohne nur die Ausführung des Werkes überlassend, ferner den Cultus geregelt, Priester und Leviten zu ihren verschiedenen Diensten angeordnet, die Tempelmusik eingeführt. An Salomo wird besondere Weisheit und Frömmigkeit gerühmt (1. Reg. 3, 4 ff.), letztere beson-



ders durch den Tempelbau kundgethan (c. 5). Beide beten im reinsten Style der Propheten (2. Sam. 7; 1. Reg. 8) und haben ihrem gottesfürchtigen Sinn, der eine in zahlreichen Psalmen, der andere in einer Menge von Sittensprüchen Ausdruck gegeben. Die schöne Zukunft, welche die Propheten hoffen, wird von ihnen unter dem Bilde dieses Zeitalters geschildert: David ist das Ideal des theokratischen Königs; der Messias ist nicht allein sein Sprössling, sondern ein König in seiner Art.

Von diesem Idealbilde ist nun aber sehr Vieles abzuziehen. Die Psalmen und Proverben, wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, dass David auch einmal einen Psalm gedichtet, und Salomo einzelne Sprüche verfasst haben kann, kommen im Ganzen, als Erzeugnisse eines jüngern Zeitalters, nicht in Betracht. Und in den Geschichtsbüchern ist wohl zu unterscheiden zwischen demjenigen, was die alten Quellen bieten und den theokratischen Zusätzen späterer Quellen und der Redactoren, welche ihre religiösen Ansichten und frommen Wünsche, ihre Ideale, in die frühere Zeit zurücktragen. Ein historisch treues Bild ist nur aus den ältern Quellen zu gewinnen.

Aus diesen sehen wir, dass David ein eifriger Jahwehdiener war. Schon die Ueberbringung der Lade nach Jerusalem (2. Sam. 6) zeigt es. Wichtiger ist, dass er zuerst als Günstling, dann als Gönner der Priester Jahwehs erscheint (1. Sam. 19; 22, 5 ff.). Als König blieb er ein Freund der Propheten und Priester (2. Sam. 8, 17; 20, 25; 15, 24 ff.; 17, 15 ff.; 1. Reg. 1, 22, ff.), und er liess sich auch Nathans Straf Worte gefallen (2. Sam. 12, 1 ff.). Dies Alles beweist aber nicht, dass er die reinen Ideen von Jahweh hatte, welche uns in den Psalmen entgentreten. Er hatte einen Theraphim in seinem Hause (1. Sam. 19, 13), achtete den Dienst Jahwehs an das Land Canaan gebunden (ib. 26, 19), und die Lade



für die Wohnung Jahwehs. Dies beweist, dass er vom absoluten Monotheismus keinen Begriff hatte, und von seinem Volksgotte einen wenig geistigen. Wenn er daher die Lade nach Jerusalem brachte, so war dies eigentlich nur eine That kluger Politik, das Bestreben, die neue Residenz auch zum Centrum der Nationalreligion zu machen; immerhin aber war es die officiële Anerkennung des Mosaismus als Religion Israels.

Salomo hat den Tempel gebaut. Es äussert sich darin neben seiner Prachtliebe wieder dieselbe Staatsweisheit, die schon sein Vater gezeigt hatte. Die Stammheiligthümer wurden dadurch in Schatten gestellt, die Festpilger in die Residenz gezogen, die Dynastie, welche nur zu sehr Ursache hatte Ephraims Rivalität zu fürchten, auch als Schützerin des Nationalheiligthums befestigt; die Priester Jerusalems standen forthin in seiner Hand. Mehr aber lässt sich aus dieser That nicht entnehmen, insbesondere nicht eine Läuterung der religiösen Vorstellung. Zwar für sich selbst scheint Salomo am Jahwehdienst festgehalten zu haben. Aber nach 1. Reg. 11 kam durch ihn auch Götzendienst ins Land, und für seine ausländischen Frauen baute er der Astarte, dem Camosch, dem Milcom Altäre, aus Altersschwäche, sagt der Text zur Entschuldigung, und lässt diese Untreue durch Verminderung des Reiches bestraft werden. In der That aber fand letztere schon während seiner Regierung, nicht erst nach seinem Tode statt (11, 21. 25. 26. 40), und der König, der fremde Weiber in Menge hatte, wird nicht erst im hohen Alter für ihren gewohnten Gottesdienst gesorgt haben. Die einfache Erklärung ist hier wieder, dass Salomo von der Vorstellung ausging, jedes Volk habe seinen besondern Gott; es liegt Synkretismus zum Grunde.

Nichtsdestoweniger hatte der Tempelbau für die fernere Entwicklung der Religion Israels ganz ungeahnte Folgen. Es



wurde der Grund gelegt zu einer geistlichen Aristokratie, welche den Vorzug Levis für das Priesterthum anbahnte, wenn auch lange noch andere als Leviten dazu berechtigt waren. Diese Priesterschaft wurde die Hüterin einer Culttradition, welche je länger desto mehr sich von den gottesdienstlichen Uebungen der anderen Culte unterschied, und sich in immer festern Formen ausprägte. Dadurch, dass der Tempel alle übrigen Heiligthümer an Pracht überstrahlte und mehr Festgäste anzog, ward nach und nach wenigstens in Juda der Höhendienst eingeschränkt, und schliesslich die Centralisation des Cultus an diesem einen Orte herbeigeführt. Die Verehrung Jahwehs ohne Bild, die in Jerusalem stattfand, musste zur Läuterung der Gottesidee das Ihrige beitragen. Kurz, der Same der folgenden Entwicklung war in die Erde gelegt, und so konnte es kommen, dass die Propheten und ihre Schüler in der Zeit Davids und Salomos die Glanzperiode der Nation nicht allein in politischer, sondern in religiöser Hinsicht erblickten, und ihre Ideen in dieselbe hineintragend, die messianische Hoffnung nach deren Muster gestalteten.

---



## ZWEITE PERIODE.

### Fortbildung des Mosaismus von Salomo bis zum Exil.

#### § 24. Quellen.

Der Zeitraum von 400 Jahren von Salomo bis zum Exil ist für die Religionsgeschichte Israels von höchster Wichtigkeit. Es ist die Zeit wo, nach wiederholten Kämpfen mit der abgöttischen oder synkretistischen Richtung, der mosaische Monotheismus zuletzt den Sieg davon trug, und zwar nicht in der volksthümlichen Gestalt, wie er in einem David lebendig war, sondern in der Reinheit, welche ihm durch die Träger der mosaischen Idee, die Propheten, geworden ist. Jetzt erst bildete sich die mosaische Idee zu einem, wenn auch immer noch einfachen, doch in sich völlig abgerundeten System des Glaubens und Lebens aus, welches die Grundlage für alle weiteren Gestaltungen in Israel blieb. In einzelnen Puncten konnte dasselbe später durch Schriftgelehrte weiter entwickelt werden, auch von Priestern nach seiner rituellen Seite gepflegt, an Innerlichkeit und religiösem Gehalt eine Einbusse erfahren, oder unter griechischem Einfluss zu einem abstracten Monotheismus verallgemeinert werden, immer aber blieben die



Religionsideen, welche die Propheten vortrugen, die eigentliche Substanz des israelitischen Glaubens, so sehr, dass Jesus, zur Abwehr der verkehrten Richtungen seiner Zeit, nur auf dieselben zurückzugreifen hatte, und durch Vertiefung in dieselben und ihre Wiedererweckung in verklärter Gestalt das Evangelium für die ganze Menschheit geschaffen hat. Damit habe ich gesagt, dass gerade hier die Hauptideen der israelitischen Religion in ihrem Zusammenhang darzustellen sind, dass hier eigentlich der Abriss der gesamten biblischen Theologie des Alten Testaments zur Sprache kommen muss.

Die Quellen, aus welchen wir zu schöpfen haben, fliessen hier reichlicher; ist es doch die Blüthezeit der hebräischen Literatur. Wir haben nicht mehr blos Geschichtsbücher zu befragen, welche wie das Buch der Könige und das der Chronik diese Periode behandeln, sondern wir besitzen für beinahe jedes Jahrhundert an den Propheten Schriftsteller, welche die Gebrechen ihrer Zeit, aber auch ihre eigenen Ideale schildern: fürs 9. Jahrhundert Joel; fürs 8. Amos, Hosea, Sach. 9-11, Jesaja, Micha; fürs 7. Nahum, Zephania, Habakuk, Sach. 12-14, Jeremia; fürs 6. Ezechiel, Jesaj. 40-66; Dichter, wie die Verfasser des Buchs Hiob und der Klaglieder, einzelne Psalmen; Gesetzgeber, wie der Verfasser des Bundesbuches Ex. 20-23 u. 34, der Deuteronomiker 5-26 u. 28, Lev. 17-26. Endlich sind auch der jahwistische Schreiber der Urgeschichte (9. Jahrh.), die Verfasser der Bücher der Richter und Samuels zu Rathe zu ziehen, welche ja insgesamt die ältere Geschichte vom prophetischen Gesichtspunct aus beleuchten.

So kann es nicht fehlen, dass wir eine umfassende Kenntniss der Religion Israels gewinnen. Ehe wir aber an diese unsere Hauptaufgabe gehen, ist es gerathen, die äussere Geschichte des Jahwehcultus ins Auge zu fassen.



## 1. Die Entwicklung im Kampfe mit dem Heidenthum und Synkretismus.

### § 25. Die Trennung des Reichs.

Die durch die Verschwendungen Salomos und die alte Eifersucht Ephraims herbeigeführte Theilung des davidischen Reiches ist nicht allein für die politische, sondern auch für die religiöse Geschichte folgenswer gewesen. Der Schwerpunkt der Macht lag im nördlichen Reiche. Dort war die bedeutendere Volkszahl, der ausgedehntere, fruchtbarere Boden, und es konnte den alten Volksnamen Israel für sich in Anspruch nehmen. Mitten durch dasselbe ging aber die grosse Heer- und Handelsstrasse zwischen Aegypten und Hochasien, eine Quelle des Reichthums in friedlichen Zeiten, aber auch ein Reiz für kriegerische Könige am Nil und am Euphrat. Daneben waren die Unsicherheit der Thronfolge in einem durch eine glückliche Revolution entstandenen Königreiche, die Erinnerung an die alte Unabhängigkeit der Stämme und ihre Eifersucht, welche zu wiederholten Revolutionen führen konnte und wirklich führte, Elemente der Schwäche. Juda, kleiner an Umfang, hatte eine Dynastie, gegen welche kein anderes Geschlecht aufkommen konnte, oder auch nur aufzustreben wagte, einen von der Heerstrasse abgelegenen, wenig durch Reichthum Eroberungsgelüste reizenden Boden, eine fast unbezwingliche Hauptstadt und in derselben das Nationalheiligthum der Jahwehreligion, deren treues Festhalten den Aufschwung des ungetheilten Reiches mitbedungen hatte. Das religiöse Leben, gepflegt von einer zahlreichen, nach sichern Traditionen verfahrenen Priesterschaft, konnte hier erstarken. Jerobeam, der erste König des Nordreiches, fühlte so sehr die Gefahr, welche bei der engen Verbindung zwischen



Cultus und Politik von dieser Seite dem Fortbestehen seines Reiches drohte, dass er nichts angelegentlicher betrieb als die Losreissung seiner Unterthanen von den Festfeiern in Jerusalem. Er gründete Nationalheiligthümer an den beiden Enden seines Reiches in Dan und Bethel, woselbst Jahweh unter Stierbildern verehrt wurde, setzte nicht-levitische Priester ein, und verlegte das grosse Wallfahrtfest des Herbstes in den 8. statt in den 7. Monat (1. Reg. 12, 26 ff., 13, 33). Der spätere judäische Geschichtschreiber wirft es ihm als Abfall vor, und sieht darin eine Verschuldung, welche den Untergang des Reiches nach sich zog. Indessen existirte ein Gesetz hierüber nicht; Jerobeam hat mit Stiftung eines Reichsheiligthums im Grunde nichts Anderes gethan als David und Salomo selbst. Zudem waren Dan und Bethel alte Verehrungsstätten, letztere durch Jakobs Vorgang geheiligt, und das Priesterthum noch nicht ausschliessliches Eigenthum Levis. Stierbilder waren von Alters her gewöhnlich. Das waren also keine Neuerungen; das Volk gab seine Zustimmung (1. Reg. 12, 30) und Propheten selbst, wie sie die Losreissung des Nordreiches begünstigten (1. Reg. 11, 29 ff.), fanden noch lange keinen Anstoss an diesem Bilderdienst. Erst Hosea setzt ihn dem Götzendienste fast gleich (8. Jhd.). Dass sie mehr und mehr die bildlose Verehrung Jahwehs begünstigten, wie sie in Jerusalem üblich war, zeigt nur den Fortschritt in der religiösen Auffassung.

## § 26. Das erste Jahrhundert seit der Trennung.

Beide Staaten hatten ihre königlichen Heiligthümer; die Fortdauer des Cultus auf den Höhen war dadurch nicht verhindert, da kein Gesetz die Einheit des Heiligthums vorschrieb. Sie versteht sich in Israel von selbst, wo neben Bethel besonders Dan bestand, und Elias keinen Anstand



nahm, auf dem Carmel zu opfern. Aber auch in dem kleinen Juda ist sie bezeugt unter Rehabeam (1. Reg. 14, 22 ff.), unter Abijam (ib. 15, 3), unter Asa (ib. 15, 14 ff.), dessen Herz doch Jahweh ganz ergeben war; unter Josaphat, der in allen Wegen seines Vaters wandelte (22, 43. 44), unter Joram (2. Reg. 8, 18) und Ahasja (ib. 8, 27.), welche mit Ahab von Israel verschwägert waren. Im Nordreich blieb der Stierdienst herrschend unter allen Nachfolgern Jerobeams, Nadab, Baëscha, Ela, Simri, Omri, Ahab, Ahasja, Joram. (1. Reg. 15, 26. 34. 16, 13. 19. 25. 26. 30. 22, 52-54; 2. Reg. 3, 2. 3).

Auch der Götzendienst fand in beiden Reichen Eingang: in Juda schon unter Rehabeam (1. Reg. 14, 23) und blieb geduldet bis Asa die Aschera seiner Mutter verbrannte (ib. 15, 13). In Israel ist von Götzendienst die Rede seit Ahab und seinem Weibe Isebel (1. Reg. 16, 30 ff.) Sein Sohn Ahasja betete den Baal an (22, 54). Dessen Bruder und Nachfolger Joram dagegen schaffte den Baaldienst wieder ab (2. Reg. 3, 2). Von Samarien aus drang auch in Folge der Vermählung Jorams von Juda, des Sohnes Josaphats, mit Athalja, der Tochter Ahabs und Isebels, der Götzendienst in Juda wieder ein (2. Reg. 8, 18) und dauerte unter Ahasja fort (ib. v. 26. 27).

Dieses Ueberhandnehmen des Götzendienstes ist auf den ersten Anblick befremdend, besonders wenn wir einen raschen Wechsel der religiösen Volksstimmung als damit in Verbindung stehend voraussetzen. Die Sache verliert aber von ihrer Undenkbarkeit sobald wir die Geschichte ansehen, ohne uns durch das summarische Urtheil des Berichterstatters den Blick trüben zu lassen. Josaphat, wir wollen daran nicht zweifeln, huldigte für sich von ganzem Herzen dem Jahweh; wenn er aber mit Ahab ein Bündniss einging, und dessen Tochter Athalja für seinen Sohn Joram zum Weibe forderte,



ohne die Bedingung zu machen, dass sie dem Baalcultus entsagen müsse, so gab er doch die Existenz anderer Götter zu. Ahab erbaute zwar dem Baal (1. Reg. 16, 32) einen Tempel, unterhielt zu seinem Dienste auf Staatskosten eine zahlreiche Priesterschaft (18, 19) und dämpfte in Blut die Missstimmung, welche diese Neuerung erregte (19, 1. 10. 14). Aber das Urtheil, welches der Erzähler über ihn ausspricht (21, 25 ff.), als sei er unter den Königen der schlechteste gewesen und nur den Götzen nachgewandelt, ist dennoch unbillig. Denn Ahab verehrte auch Jahweh, dessen Namen seine Söhne Ahasja und Joram, sowie seine Tochter Athalja tragen; er verkehrte auch mit Jahwehpropheten (20, 22). Elias konnte ungestraft ihm seinen Götzendienst vorhalten, das Verderben seines Hauses verkündigen, und die Baalspriester abschlachten (18, 16 f. 40; 21, 20 f.) Wir schliessen daraus, dass Ahab dem Synkretismus ergeben war, von dem auch Josaphat nicht freizusprechen ist; der Unterschied zwischen beiden bei derselben Grundlage besteht nur darin, dass Ahab zuweilen die Nichtsynkretisten, die ausschliesslichen Jahwehdiener verfolgte.

Stand nun aber die Mehrheit auf demselben Boden des relativen Monotheismus (Synkretismus), hinkte das Volk nach beiden Seiten hin wie Elias sich ausdrückt (1. Reg. 18, 21), so konnten auf den Höhen neben Jahweh auch andere Götter verehrt werden, und götzendienerische Ceremonien in den Jahwehcultus Eingang finden. Es war aber ein Glück für das Volk, dass die offizielle Einführung des Götzendienstes das Bewusstsein des Unterschiedes zwischen Jahweh und Baal deutlicher weckte als es vorher der Fall war; ein Bewusstsein, welches in Israel mehr die Propheten, in Juda mehr die Priester lebendig erhielten. Von ihnen ging die Reaction aus, und es ist nicht zu verwundern, wenn das Herrscherge-  
lüste eines Kriegsobersten die Stimmung sich zu Nutzen



machte, um das Haus Omris in Samarien zu stürzen. Jehu, welchen Elisa gesalbt hatte (2. Reg. 9, 1 ff.), empörte sich gegen Joram, rottete sein ganzes Haus aus und tödtete auch den Judäerkönig Ahasja, welcher zufällig gegenwärtig war. Dem Baaldienst wurde sofort ein Ende gemacht, seine Priester getödtet und der Jahwehcultus unter Stierbildern wieder hergestellt (10, 18 ff. 31). Das geschah um 884 (?) in Israel. In Juda ergriff zunächst Athalja, die Mutter des letzten Königs, die Zügel der Regierung, indem sie die übrigen Königssöhne ermordete. Ihre Herrschaft dauerte 6 Jahre, bis der Oberpriester Jojada, mit den Befehlshabern der Leibwache verschworen, sie stürzte und einen dem Blutbad entronnenen Sohn Ahasjas, den Joas, auf den Thron erhob. Die Revolution war auch hier mit Zerstörung des Baaltempels und Tödtung seiner Priester verbunden, und Jojada schloss den Bund zwischen Jahweh und dem Könige und Volke (2. Reg. 11, 17 ff.). Der ausschliessliche Jahwehdienst war in Israel und Juda officiell anerkannt. Dass im ersteren Reiche die Politik dabei im Spiele war, und der Sieger gern die Hülfe der Jahwehdiener gebrauchte, um sich zu befestigen, ergiebt sich aus der Erzählung selbst. Ob die Entthronung der Athalja in Juda blos ein Werk priesterlicher Ueberzeugung und nicht auch priesterlichen Interesses war, lässt sich nicht erkennen. Jedenfalls war es in beiden Reichen mit dem Götzendienste noch lange nicht zu Ende.

### § 27. Das neunte und achte Jahrhundert.

Der Sieg der Jahwehdiener war jedenfalls nicht durchgreifend genug, um eine dauernde Veränderung hervorzurufen. Im Nordreich wurde unter Jehus Dynastie, welche die Herrschaft ein Jahrhundert lang behauptete, und den darauf folgenden Königen nicht allein der Stierdienst beibehalten (2. Reg. 10, 29 ff; 13, 2. 6. 11; 14, 24; 15, 9. 18.



24. 27), sondern auch der Götzendienst fand schon unter Jehu wieder Eingang (13, 6) und die Propheten aus der Zeit Jerobeams II und nachher erheben darüber laute Klage (Am. 8, 14. Hos. 2, 10. 19; 4, 13; 11, 2). Im Jahr 722 erlag das Reich den Assyriern, die Deportirten verloren sich. Durch Einwanderung von heidnischen Colonisten entstand zunächst ein Mischvolk, dessen fremde Elemente aber bald sich der Religion der Zurückgebliebenen anschlossen.

In Juda blieb der Höhencultus im Flor unter Joas (2. Reg. 12, 4), Amazia (14, 3. 4), Usia (ib. 15, 3. 4), Jotham (ib. 15, 34. 35), Ahas (ib. 16, 4), und Leviten scheinen demselben vorgestanden zu haben (Ez. 48, 11). Unter Ahas geschieht wieder Meldung von Götzendienst. Er räucherte auf den Höhen und opferte seinen Sohn dem Molech (2. Reg. 16, 3. 4). Letzteres gilt als etwas noch nicht Vorgekommenes. Diese Neigung zum Götzendienst und seinen Gräueln mag 2. Chron. 28, 23 richtig erklären, wo es heisst: «Er opferte den Göttern von Damaskus, die ihn geschlagen, und sprach: Die Götter der Könige von Syrien helfen ihnen, ihnen will ich opfern, dass sie mir helfen». Es ist immer noch der synkretistische Glaube, der herrschend ist, man hält die fremden Götter für mächtig; sind die fremden Völker siegreich über Israel, so will man ihre Götter versöhnen. Die grosse Noth der Zeit kann so Ahas dazu gebracht haben, auch einen Sohn dem Molech durchs Feuer zu weihen, wie ja Micha den Gedanken an derartige Sühne als einen wenigstens möglichen darstellt. Dass Ahas die Jahwehdiener nicht verfolgte, bezeugt die Geschichte, ebenso dass er selbst auch Jahweh opferte (2. Reg. 16, 12), und sein Sohn hiess Hiskija, zum deutlichen Zeichen, dass Ahas dem Jahwehdienst nicht abgesagt hatte. Wir schliessen hieraus, dass neben dem reinen Monotheismus, für welchen die Propheten eiferten, der Synkretismus fortbestand, dass es eine monotheistische und eine



polytheistische Partei gab, die sich einander gegenüber standen und um die Herrschaft oder wenigstens den Einfluss am Hofe streiten konnten.

### § 27. Das siebente Jahrhundert.

Der Kampf konnte nicht ausgefochten werden, so lange die Höhen, die Gottesdienstorte ausser Jerusalem, bestanden, wo, theilweise wenigstens, Jahweh- und Götzendienst getrieben wurde. Hiskija machte zuerst Ernst mit ihrer Abschaffung; er rottete die Astarten aus und zerstörte die eiserne Schlange im Tempel (2. Reg. 18, 3 ff.). Durchgreifend scheinen indess die Reformen Hiskijas nicht gewesen zu sein, jedenfalls nicht nachhaltig. Manasse machte nämlich die väterlichen Reformen rückgängig; er bauete dem Baal Altäre, opferte wie Ahas seinen Sohn dem Molech, trieb Zauberei (2. Reg. 21). Ja man baute Götzenaltäre bis im Vorhofe des Tempels und stellte daselbst eine Aschera auf (Ez. 8—11). Viel Volks wurde verführt, die Widerspenstigen getödtet. Dennoch regierte Manasse 55 Jahre und sein Sohn Amon, der es ebenso trieb, noch zwei. Es ist dies ein Beweis, dass sie eine starke Partei hinter sich hatten. Amon wurde zwar das Opfer einer Verschwörung unter seinen Hofleuten, aber das Volk nahm Rache an den Verschworenen, und machte seinen achtjährigen Sohn Josia zum Könige (2. Reg. 21, 23 ff.). Es ergibt sich auch hieraus, dass die Richtung Manasses und Amons dem Volke nicht missfällig war. Ob die Verschwörung auch religiöse Motive hatte, erfahren wir nicht; auch die politischen Motive sind unbekannt. Mit Josia, wenigstens in seinem reiferen Alter, kam die theokratische Partei ans Ruder. Was Hiskija unternommen hatte, wurde jetzt streng durchgeführt, aller Götzendienst ausgerottet, die Höhen in Juda, und darüber hinaus in Bethel und der samaritanischen Landschaft, wohl in Folge der Ohnmacht Assyriens, zerstört und verunreinigt, die Jah-



wehpriester nach Jerusalem gerufen, wo sie ihren Unterhalt fanden (2. Reg. 23). Diese Reform vom Jahr 624 fand statt in Folge der Auffindung im Tempel eines mosaischen Gesetzbuches, welches kein anderes ist als das Deuteronomium (5—26 und 28). In dieser Schrift ist zuerst die Centralisation alles Jahwehcultus in Jerusalem als mosaisches Gesetz vorgeschrieben und die Reform Josias bestand wesentlich darin, dieses Gesetzbuch officiell zum Staatsgesetz zu erheben.

Gewaltsam wie sie war, konnte auch diese Reform nicht sofort feste Wurzel fassen. Als Josia, welcher dem Vordringen Nechos Einhalt thun wollte, bei Megiddo den Tod gefunden hatte, erholte sich schnell die antitheokratische Partei, und Jeremia hatte wieder über Götzendienst zu klagen bis in der Hauptstadt selbst (Jer. 7, 18; 32, 28 ff.; c. 44). Der judäische Staat ward bald durch Nebucadnezar vernichtet, welcher Necho zurückdrängte, die Könige von Jerusalem zweimal tributpflichtig machte und zuletzt die Stadt selbst zerstörte, deren Leiter, im Vertrauen auf Aegyptens Schutz, immer wieder zum Abfall sich bereit zeigten. Das Werk Josias ging indess mit dem Untergang des Staates nicht unter. Ein Kern des Volkes blieb auch im Exil dem Mosaismus treu. Die Zurückkehrenden waren insgesamt treue Jahwehdiener, festhaltend am Mosaismus. Von da an ist der Götzendienst aus der Gemeinde völlig verschwunden. Die geistigen Vermittler des Fortschrittes in dieser Periode, die Träger und Ausbilder des Mosaismus, waren die Propheten, von denen jetzt zu reden ist.

### § 29. Die Propheten.

Das prophetische Wirken erfuhr in unserer Periode eine wichtige Umwandlung, deren einzelne Phasen wir freilich nicht verfolgen können, da für den Anfang uns nur



historische Berichte über einzelne Propheten und ihr Eingreifen in die Politik zu Gebote stehn, und die prophetische Literatur, die wir besitzen, jedenfalls eine vorhergegangene Entwicklung voraussetzt, über welche wir keine nähere Kunde haben.

Die Prophetenschulen oder theokratischen Vereine, deren Entstehung zur Zeit Samuels schon erwähnt ist, begegnen uns wieder im Nordreiche zur Zeit des Elia und Elisa (2. Reg. 2, 3 f.; 4, 38), in mehr geordneter Gestalt. Die Theilnehmer heissen «Söhne der Propheten»; der Meister, ihr «Vater». Die theokratische Gesinnung war das zusammenhaltende Band dieser Vereine, aus deren Mitte die meisten und eifrigsten Kämpfer gegen den Baaldienst hervorgiengen. Ob auch alle als Propheten thätig waren, wissen wir nicht, da der Geist Gottes weht wo er will, und dieser äusseren Hilfsmittel entbehren kann, wie es vor und nach allen Prophetenvereinen Propheten gegeben hat.

Ob aus solchen Vereinen hervorgegangen oder nicht, spielten die Propheten eine politische Rolle. Das Meiste, was uns die Königsbücher berichten, ist zwar legendenhaft, und trägt den Stempel der Geschichtsanschauung ihres Verfassers, dem nicht allein Götzendienst, sondern auch Verehrung Jahwehs unter Stierbildern und auf Höhen als Abfall von der erkannten Wahrheit gilt. Aber so viel leuchtet doch mit Sicherheit aus den Berichten hervor, die er aus andern Quellen aufnimmt, dass die Erhebung Israels wider Rehabeam den Jahwehpropheten, welche den Kosmopolitismus Salomos missbilligten, nicht missfiel (1. Reg. 11, 29 cf. 12, 22 ff.), und dass sie an der Empörung Jehus wider das götzendienerische Haus Ahabs ihre Freude hatten (2. Reg. 9, 1; 10, 30). Augenscheinlich sind und bleiben sie Kämpfer für den ausschliesslichen Dienst Jahwehs als des Gottes Israels, und jede politische Gestaltung, welche diesen zu begünstigen scheint, ist ihnen genehm.



Seit Jehus Erhebung auf den Thron verschwinden die Prophetenschulen und der Prophetenstand verliert an politischer Wichtigkeit. Man kann vermuthen, dass mit dem Aufhören des officiellen Baaldienstes die Vereine sich auflösten, und einzelne Propheten in Ermangelung des frühern Arbeitsfeldes, entweder sich auf Wahrsagerei beschränkten, oder sich in ihre eigentliche Aufgabe, die Ausbildung des Mosaismus, vertieften. Besonders in letzterer Beziehung sind sie uns wichtig, und ist darum ihre religiöse Thätigkeit ins Auge zu fassen, welche ja fortan die Hauptsache war. Im Beginn des 8. Jahrhunderts scheint der alte Prophetenstand in Verfall gerathen und um die Achtung gekommen zu sein, wenn der Judäer Amos, welcher in Bethel den Untergang des Hauses Jerobeams II und seiner Heiligthümer verkündigt und deswegen von dem dortigen Priester geheissen in Judäa um Brot zu weissagen, antwortet: Ich bin kein Prophet noch Prophetensohn, sondern von dem Herrn von der Heerde wegberufen, Israel zu weissagen (Am. 7). Er ist also ein Prophet, aber in anderer Weise als die gewöhnlichen Prophetenschüler. Auch der Wechsel des Namens (1. Sam. 9, 9) deutet eine Umwandlung an. Früher, sagt diese Stelle, nannte man den Propheten **רֹאֵה** (**חֹזֶה**) Seher, Schauer, jetzt **נָבִיא**. Mit ersterem Ausdruck meinte man einen Mann, der von solchen Dingen Kunde besitzt, welche dem gewöhnlichen Menschen unbekannt sind, sei's nun von Dingen der Gegenwart oder der Zukunft. Ein solcher Roëh konnte auch ein gewöhnlicher Wahrsager sein, die sittliche Seite seines Wirkens kommt dabei weniger oder doch nicht ausschliesslich in Betracht. Anders ist es mit dem Nabi, dem Manne, der, wie Amos ausdrücklich betont, allein im Auftrage Jahwehs wirkt und redet. Das Wort ist unsicherer Etymologie. Am wahrscheinlichsten ist noch sein Zusammenhang mit **נָבַע**, sprudeln, wobei es heissen kann, der von Gott Angesprudelte, oder welcher



begeisterte Reden aussprudeln lässt. Wie es sich damit auch verhalte, die Erklärung ist im A. T. selbst gegeben; er ist der Mund Gottes (Ex. 4, 16; 7, 1; Deut. 18, 18. Jer. 15, 19; Am. 3, 8), von Gott belehrt und sein Gesandter an das Volk, in einem Worte das Werkzeug der Offenbarung, und sofern er dies nur durch Eingiessung des göttlichen Geistes werden kann, ein Mann des Geistes (**איש הרוח** Hos. 9, 7. cf. Jes. 48, 16; Ez. 3, 12). Der Prophet tritt also nicht aus eigener Macht auf, er kann nicht zu seinem Amte erzogen werden, seine Würde ist nicht Sache eines abgesonderten Standes, sondern sie ist ihm gegeben durch Gottes freie That, der zu seinem Werkzeuge ausrüstet, wen er erwählt, seinen Geist wehen lässt, wo er will. Darum weiss sich der Prophet als Mann Gottes (**איש האלהים** Jer. 35, 4; 1. Sam. 9, 6. 7), sein Leben gehört seinem Gotte an, in dessen Dienst er stehet. Er muss seinen Rathschluss verkündigen. «Redet der Herr Jahweh, wer wollte nicht prophezeien (Am. 3, 8)»? Er muss es thun aller Verhöhnung ungeachtet, aller Gefahr Trotz bietend: «Du hast mich beredet, Jahweh, und ich liess mich bereden, du hast mich überwältigt und es durchgesetzt. Ich aber werde zum Gelächter alltäglich, ein Jeder spottet mein!... Und dacht' ich: ich will sein nicht mehr erwähnen, und nicht mehr reden in seinem Namen, so war es in meinem Herzen wie brennend Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen; und ich ward müde, es auszuhalten, und vermochte es nicht mehr» (Jer. 20, 7 ff.). Wie derselbe es büssen musste, dem Volk und seinen Obersten zu verkündigen, was der Geist ihm eingab, bezeugt die Geschichte.

Was die Propheten reden ist Wort Gottes (**דבר יי** Jer. 1, 4. 11; Joel 1, 1), oder Ausspruch Gottes (**משא יי** Jes. 21, 1. 22, 1; Nah. 1, 1; Hab. 1, 1). Dieses dem Volke entgegenzubringen, davon haben sie ein klares und lebendiges Be-



wusstsein, und dieses Bewusstsein ist an und für sich schon genügend zum Beweise, dass ihre Erkenntnisse nicht auf dem Wege discursiven Denkens, oder gelehrten Studiums etwa des Gesetzes oder ihrer Vorgänger gewonnen sind, sondern die Frucht der Intuition, ich möchte sagen, unmittelbarer Berührung mit Gott, oder, um ihrer eigenen Ausdrücke mich zu bedienen, ihres Erfülltwerdens von dem Geiste Gottes, ihres Erfasstwerdens von seiner Hand. Wenn sie Gegner haben, die in Jahwehs Namen Anderes verkünden, so bestreiten sie dieselben auf Grund ihres eigenen Gottesbewusstseins, und zeigen, dass Jene den Eingebungen ihres Herzens folgen, eigennützig den Leidenschaften des Volkes schmeichelnd (Hos. 9, 7; Mich. 3, 6; Sach. 13, 3). Das zeigt uns, dass sie das Kriterium, aller wirklichen Eingebungen und wahren Prophetie in dem religiösen sittlichen Geist der Predigt erkennen. Träger dieses Geistes zu sein, das ist ihr Ruhm, und Wächter und Hüter des Volks, seiner Religion und seiner Sittlichkeit, der Beruf, dem sie oblagen. Damit ist aber zugleich gesagt, dass sie den Begriff von Gottes Wesen und Eigenschaften, und von des Menschen Pflicht viel reiner erfassten als die frühere Zeit mit ihrem Nationalgott neben andern Göttern es zu thun vermochte. In der That haben die Propheten der Religion Israels den vollkommensten Ausdruck gegeben, den sie je erreichte. Das jüngere Zeitalter lebte von ihren Erkenntnissen, wenn es sie nicht wieder verunstaltete, und Jesus fand keine bessere Stütze zur Empfehlung seiner Predigt, als eben sich auf sie zu berufen. Es ist nun an der Zeit, die Religionsideen derselben im Zusammenhang darzustellen. Ein eigentlicher Fortschritt von dem einen zum andern ist nicht nachweisbar.



## 2. Die Religionsideen der Propheten.

### § 30. Einleitung.

Ich gebrauche mit Vorbedacht den Ausdruck Religionsideen und nicht den Namen Theologie. Unter letzterem versteht man gewöhnlich ein durchgebildetes System, eine Frucht der Speculation, des systematischen Nachdenkens über die religiösen Empfindungen und Erfahrungen. Die Propheten aber, wie wir gesehen haben, verfahren nicht in der Weise eines Dogmatikers, welcher den richtigsten Ausdruck für seine Empfindungen sucht, nach ihrer Ursache forscht und bemüht ist, ihre Mannigfaltigkeit auf ein Grundprincip zurückzuführen. Ihr Wissen ist ein intuitives, aus der Berührung mit dem göttlichen Geiste spontan hervorsprudelndes. Was sie predigen ist nicht Theologie, sondern Religion, das rechte Verhalten des Menschen in Gesinnung und Wandel seinem Schöpfer, Versorger und Richter gegenüber. Ein bestimmter Begriff über Gottes Wesen und Walten liegt dabei allerdings zu Grunde, wie es nicht anders sein kann, aber dieser Begriff wird nicht theoretisch entwickelt, er wird vorausgesetzt, um daraus die praktischen Consequenzen zu ziehen. Ebenso wenig geben die Propheten eine auf psychologischer Analyse begründete Lehre von der Natur der Menschen. Seine Freiheit und Verantwortlichkeit wird nicht deducirt, sondern ist gleichfalls Voraussetzung. Und nun gar das metaphysische Problem, wie sich diese Freiheit des Individuums zur Allmacht Gottes verhält, kommt nicht in Betracht. Beides wird gleich stark betont. Gott ist der allmächtige Lenker des Menschen, seiner Gesinnungen und Handlungen, wie seiner Schicksale und der Mensch ist, als ein freier, auch der Urheber seines



Schicksals. Also Theologie, wie eine solche mit den angegebenen Problemen sich befassen muss, haben wir hier keine zu suchen, sondern den Ausdruck der religiösen Gedanken und Empfindungen, ohne alle Beimischung von Speculation.

Die Religionsideen der Propheten schliessen sich nun eng an die seit Mose wenigstens im besseren Theile des Volkes Israel lebendigen an. Auch hier ist der Grundbegriff derjenige der Theokratie, der Herrschaft Gottes über das Volk. Der Gesammtinhalt ihres Lehrens entwickelt sich aus dieser Idee. Es ist zu betrachten: Gott, der den Bund gestiftet; der Mensch, mit welchem er den Bund eingegangen hat; die Bedingungen des Bundes. Daran schliessen sich die Folgen des thatsächlichen Bundesbruchs, und die der Gottesidee entsprechende Bundeserneuerung mit dem gebesserten Volke.

In diesem einfachen Rahmen wird sich Alles vorführen lassen, was die Propheten an religiöser Lehre uns bieten. Wir beschränken uns dabei nicht auf ihre Schriften allein; wir sind um so mehr berechtigt auch die historischen und poetischen Bücher dieses Zeitraums zu Rathe zu ziehen, als der prophetische Geist in ihnen lebendig ist.

### § 31. Der Bund.

Der Alles beherrschende Gedanke der Propheten, der Schwer- und Stützpunkt der alttestamentlichen Religion überhaupt, ist die Idee der Theokratie, oder, um den im A. T. üblichen Ausdruck zu gebrauchen, die Idee des Bundes. Aus allen Völkern der Erde hat Jahweh sich Israel erwählt als besonderen Gegenstand seiner Fürsorge und zu seinem ausschliesslichen Dienste. So lehren überall das Gesetz und die Propheten (Ex. 19, 4 ff. 24, 7; 34, 8 ff. Ez. 16, 1 ff.). Gott



hat das Volk geschaffen, als er es aus Aegypten erlöste, und nach Canaan geleitete (Am. 2, 9. 10; Hos. 8, 14; 11, 1; 13, 4; Jes. 43, 1. 15; 44, 2. 21). Er hat es zu seinem Erbtheil gemacht (Deut. 9, 29; 1. Reg. 8, 51. 53; Jer. 12, 7; 2. Sam. 14, 16; 20, 19; 21, 3), es getragen von Mutter-schoos an und allezeit mit Liebesseilen geführt. Kurz, Israel ist sein Volk (Am. 7, 15; 8, 2) und hat seine Auswahl feierlich anerkannt am Sinai (Exod. 19, 8; 24, 7).

Die Auswahl Israels aus allen Völkern ist aber von Seiten Gottes nicht geschehen, um irgend eines Vorzugs dieses Volkes willen, weder eines äusserlichen noch eines sittlichen, den es besessen hätte. An Zahl und Macht war es den andern nicht überlegen, im Gegentheil das geringste unter den Völkern (Deut. 7, 7 ff.). Einer höheren Gerechtigkeit konnte es sich ebenso wenig rühmen; denn es ist ein halsstarriges Volk (Deut. 9, 4 ff.). Aus Elend und Verlassenheit hat Jahweh es herausgerissen (Ez. 16, 1 ff.). Die Auswahl ist eine That der freien Liebe Gottes (Deut. 7, 8). So wenig weiss die prophetische Zeit von einem Verdienste zu sprechen, welches das Volk zu irgend einer Zeit gehabt hätte, dass sie den Bundesschluss auf einen Schwur Gottes an die Erzväter zurückführt (ib.). Das sagt deutlich genug, dass alle Initiative dabei auf Seiten Gottes ist. Nur so sind die Ausdrücke: den Bund aufstellen (הקים), geben (נתן), zu verstehen, und wenn noch ein Zweifel bleiben sollte, so würden die andern: erwählen (בחר), erkennen (ידע), ihn völlig heben.

So ist auch das Bild zu fassen, nach welchem Jahweh Israels Vater, das Volk sein erstgeborener Sohn ist (Ex. 4, 22 ff.). Man ist geneigt, hier vorzüglich an die Vaterliebe zu denken, aber obwohl diese mitgedacht ist, so ist es doch zunächst auf den Schöpferact zu beziehen, wie Deut. 32, 6 beweist, wo es heisst: «Vergeltet ihr Jahweh so, du thörichtes Volk? ist er doch dein Vater, der dich geschaffen; er hat



dich gemacht und bereitet» (cf. Jes. 1, 2; Hos. 11, 1; Mal. 1, 6) Ganz gleichbedeutend sind die Ausdrücke **יִצַר, עָשָׂה**, **בָּרָא** (Jes. 43, 1. 15; 45, 11; und 64, 7): «Und nun Jahweh, unser Vater bist du, wir der Thon, du unser Bildner, Werk deiner Hände wir Alle.»

Stiftung eines Bundesvolkes ist also freie That Gottes, aber der Bund wird ein synallagmatischer, sobald das Volk ihn angenommen hat. Jahweh verheisst treuen Schutz, das Volk gelobt treuen Gehorsam. Daher das Bundesverhältniss häufig unter dem Bilde der Ehe Jahwehs mit dem Volke dargestellt wird (Hos. 1—3; Jer. 2, 1 f; 3, 1; Ez. 16, 8 f; 23, 4 ff.) Dieses Bild ist überhaupt so geläufig, dass der Götzendienst, weil ein Verlassen Jahwehs für andere Götter, als Ehebruch bezeichnet zu werden pflegt, und das Verbum **זָנָה**, Hurerei treiben, an zahlreichen Stellen nicht im eigentlichen Sinne, sondern im bildlichen für Götzendienst treiben steht. Auch hier übrigens ist an die Ehe nicht als ein auf Liebe gegründetes Verhältniss gedacht. Der Gemahl nach ihren Begriffen ist zuvörderst der Herr, welcher über seine Gattin gebietet; und wie er für sie sorgt, so verlangt er Treue, und wacht eifersüchtig über die Bewahrung seiner Ehre, lauter Ausdrücke, die auch bei der Schilderung des Verhältnisses Gottes zu seinem Volke gebraucht werden. Das Volk ist eben ein **עַם קָדוֹשׁ**, d. h. nicht ein durch Tugend hervorragendes, sondern ein Gott geweihtes, ihm und seinem Dienste ausschliesslich angehörendes (Deut. 14, 21; Ex. 19, 6). Es ist der Knecht Jahwehs, wie dieser sein König (Jud. 8, 23; 1. Sam. 8; 2. Reg. 11, 17).

Nicht zu vergessen ist, dass überall das Volk als solches im Bunde mit Jahweh steht. Der einzelne Israelit kömmt nur als Glied des Ganzen in Betracht. Würde und Pflicht für ihn ergeben sich aus dem Wesen und Beruf des Volkes, dem er angehört.



So hat allerdings die Bundesidee einen particularistischen Charakter, welcher zu unseren Vorstellungen von Gott nicht stimmt. Das Verhältniss Gottes zu Israel ist ein einzigartiges, ausschliessliches. Er hat Jakob geliebet, Esau zurückgestellt (Mal. 1, 2; 2, 5). Er hat sich Israel vorbehalten, die andern Völker unter das Heer des Himmels gestellt (Deut. 4, 19. 28). Andere Völker und ihre Herrscher sind seine Werkzeuge zur Leitung Israels, bald seiner Demüthigung, bald seines Heiles (Jes. 45, 1 ff. 13). Dieser Particularismus war aber einestheils ein nothwendiger, wenn nicht das Volk in den heidnischen Völkern, die ihm an Macht und Cultur überlegen waren, untergehn sollte; er ist nur der Ausdruck der Vorzüglichkeit seiner Religion — und andererseits ist er nur ein in der Gegenwart legitimer und für sie gültiger, denn in der Zukunft soll sich — das ist die Hoffnung — das Heil, welches Israel zuerst zu Theil geworden, mit der Annahme seiner Gotteserkenntniss über alle Völker ausdehnen; mit einem Worte, der temporäre, Particularismus zum bleibenden Universalismus sich entfalten.

Man könnte nun freilich sagen, der nationalparticularistische Henotheismus Moabs oder Ammons hätte sich ebenso zum universalistischen Monotheismus ausbilden können. Ja! wenn von Anfang an das Verhältniss des Volkes zu seinem Gotte als ein sittliches gedacht gewesen wäre; wenn der Gottesbegriff, statt eine Personification der Naturkraft zu sein, die Herrschaft über die Natur in sich geschlossen hätte. Das war aber der Fall nur bei Israel seit Mose, und darum konnten die Propheten den mosaischen Begriff läuternd und ausbildend zuletzt beim absoluten Monotheismus anlangen, und das Judenthum allein die Wiege der vollkommenen Religion werden.



§ 32. Der Bundesgott.

Als Bundesgott trägt Jahweh verschiedene Namen. Er heisst **אביר יעקב**, der Starke Jakobs oder Israels (Jes. 1, 24; 49, 26; 60, 16), womit er als der allmächtige Schutzherr des Volkes bezeichnet wird; **צור** (Jes. 30, 29), der Fels Israels, der Gott, in welchen es sein volles Vertrauen setzen kann; König, Gesetzgeber und Lenker des Volkes (Jes. 6, 5; 33, 22; 43, 15; 44, 6); **קדוש י** der Heilige Israels (Jes. 1, 4; 5, 24; 47, 4; Jer. 50, 29). Ueber die eigentliche Bedeutung des Beiworts ist hier noch nicht zu handeln. Jedenfalls aber, wenn es von den Israeliten heisst: «Sie haben verschmähet den Heiligen Israels (Jes. 1, 4), verachtet sein Wort» (5, 24), wenn er zugleich der Erlöser seines Volkes genannt ist (47, 4), und die Misshandlung Israels durch Babel als ein Frevel wider den Heiligen Israels gilt (Jer. 50, 29), ist mit diesem Ausdruck ein besonderes Verhältniss gemeint, in welchem Jahweh zu Israel steht, ein Verhältniss, wonach er sein Gesetzgeber, Schirmer und Rächer ist, das Bundesverhältniss. Ob noch ein Mehreres in der Bezeichnung liegt, bleibt einer späteren Untersuchung vorbehalten.

**אלהי צבאות**, Gott der Heerschaaren (auch **י צ**, 1. Sam. 1, 3; 4, 4; Jes. 1, 24; 5, 24; 6, 3. 5; 47, 4; 48, 2; Jer. 2, 19; 6, 6. 9; Hos. 12, 6; Am. 3, 13; 5, 14; Mich. 4, 4; Zeph. 2, 9 etc.). Die Bedeutung des Ausdrucks ist streitig, eben weil das Wort Heerschaaren von verschiedenen Dingen gebraucht wird. Einmal heissen die Israeliten das Heer Jahwehs (Ex. 7, 4; 12, 41), und ihre Kriege sind die Kriege Jahwehs (Num. 21, 14) und **י צ** ist 1. Sam. 17, 45 erklärt durch Gott der Schlachtreihen Israels (Jes. 31, 4 ist nicht beweisend). Andererseits bezeichnet das Wort **צבא השמים** das Himmelsheer, die G e s t i r n e (Deut. 4, 19; Jes. 34, 4; 40, 26; 45, 12; Jer. 8, 2; 19, 13; 33, 22).



Endlich erscheinen als Gottes Heer auch die Engelschaaren, welche als wohlgerüstetes Heer mit ihren Anführern gedacht werden (Jos. 5, 14; 1. Reg. 22, 19). Beide letztern Vorstellungen gehn übrigens in einander über, sofern die Sterne als belebte Wesen gedacht wurden. So, wenn es im Deborahlied (Jud. 5, 20) heisst: «Die Sterne stritten vom Himmel wider Sisera» und bei Hiob (38, 7): «Die Morgensterne jubelten bei der Gründung der Erde.» Darnach kann Jahweh Elohe Zebaoth, Herr der Heerschaaren Israels, Gott der Gestirne und Gott der Engelschaaren bedeuten, und es kann nur die Frage sein, welches der ursprüngliche Sinn gewesen sein mag. Schrader hat mit Recht bemerkt gemacht, dass der Plural Zebaoth nur von irdischen Kriegsschaaren gebraucht wird, das Himmelsheer aber immer צבא im Singular heisst. Das weist darauf hin, dass ursprünglich an das Volk Israel als Heer Jahwehs gedacht war, und später wohl erst die andern Anwendungen des Hauptworts in Gebrauch kamen. Die Erweiterung der Bedeutung hängt zusammen mit der Ausbildung der Gottesidee. Wir haben aber das Recht, den Ausdruck Jahweh der Heerschaaren ursprünglich als eine Bezeichnung Jahwehs als des Bundesgottes anzusehn.

### § 33. Absoluter Monotheismus.

Der Bundesgott Israels ist aber auch der einzige wahre Gott. Dies steht wenigstens fest am Ausgang der Periode, die wir jetzt behandeln. Wir haben gesehen, dass in früherer Zeit Jahweh als der Gott galt, den Israel ausschliesslich verehren sollte; die Existenz anderer Götter für andere Völker war damit nicht geläugnet, nur dass sie an Macht und Hohheit als Jahweh untergeordnet angesehen wurden. Monolatrie war gefordert, nicht absoluter Monotheismus gelehrt.



Wann aber erhoben sich die Israeliten, wenigstens die Erleuchteten unter ihnen, zur Erkenntniss, dass es überhaupt nur Einen Gott gebe? Diese Frage ist besonders eingehend in der neuesten Zeit von Kuenen (*De Godsdienst van Israël*), Duhm (*Die Theologie der Propheten*) und von Baudissin (*Studien zur semitischen Religionsgeschichte. I.*) behandelt worden. Ihre Lösung ist um so schwieriger als die alte volksthümliche Anschauung den Ausdruck zu einer Zeit noch beherrschte, da der theoretische Monotheismus längst in das Bewusstsein des Volks Eingang gefunden hatte. So giebt es eine lange Reihe von Stellen, worin Jahweh als mächtiger und herrlicher bezeichnet wird als alle anderen Götter, z. B. Ex. 15, 11: «Wer ist Dir gleich unter den Göttern, Jahweh? Wer ist gleich Dir, verherrlicht in Heiligkeit, furchtbar an Lobpreis, Wunder verrichtend?» 1. Reg. 8, 23: «Jahweh, es giebt keinen Gott gleich Dir im Himmel droben oder auf der Erde drunten, der Du bewahrst den Bund und die Gnade deinen Knechten.» Deut. 3, 24: «Wo ist ein Gott im Himmel und auf Erden, welcher es Dir gleich thäte an gewaltigen Werken?» (cf. Mich. 7, 18; Jer. 10, 6; Ps. 86, 8); Ps. 95: «Ein grosser Gott ist Jahweh und ein grosser König über alle Götter.» 96, 4: Gross ist Jahweh und sehr preiswürdig, furchtbar ist er über alle Götter» (cf. 97, 9). Die Existenz anderer Götter scheint hier vorausgesetzt. Aber gerade die Psalmen, in welchen Jahweh als erhaben über andere Götter bezeichnet ist, erklären zugleich dieselben als Nichtse, אֱלִילִים (Ps. 96, 5; 97, 7). Das muss uns abhalten überall da, wo ein Schriftsteller Jahweh mit andern Göttern vergleicht, sofort ihm den Glauben an die reale Existenz derselben beizumessen. Nur soviel ist anzunehmen, dass, wer den Vergleich zuerst machte, auch die Existenz anderer Götter annahm. Die Redeweise aber erhielt sich auch zu einer Zeit, wo man schon streng monotheistisch dachte.



Diese Zeit war nun jedenfalls lange vor der Abfassung der eben erwähnten Psalmen angebrochen, ganz bestimmt schon viel früher, in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Wenn der Deuteronomist (4, 28) sagt: «Ihr werdet dort (im fremden Lande) dienen Göttern, dem Werk von Menschenhänden, Holz und Stein, welche nicht sehn, nicht hören, nicht essen und nicht riechen» (cf. 28, 36. 64. 29, 16); wenn Hab. (2, 18 ff.) ausruft: «Was nützt das Schnitzbild, dass es geschnitzt hat sein Bildner, das Gussbild und der Truglehrer, dass vertraut der Bildner seines Gebildes darauf, indem er anfertigt stumme Nichtse? Wehe dem, der da spricht zu dem Holze: Wache auf! Erwache! zu dem sprachlosen Stein! Er sollte lehren? Siehe er ist belegt mit Gold und Silber, und kein Odem ist in seinem Innern.» Wenn es bei Jerem. (2, 27) von den abgöttischen Israeliten heisst: «Sie sprechen zum Holze: mein Vater bist du, und zum Steine: du hast mich geboren. Wo sind deine Götter die du dir gemacht hast?» und derselbe Prophet die Heiden der Endzeit sprechen lässt: «Kann sich ein Mensch Götter machen? Sie sind Nichtgötter.» (cf. noch 2. Reg. 19, 18, 22, 17 und besonders Jes. 44, 9 ff., 46, 5 ff.), so sind augenscheinlich die Götter der Heiden mit ihren Bildern identificirt, und ist damit ausgesagt, sowohl dass das Bild unbelebt sei, als dass der Gott der unter dem Bilde verehrt wird, ausser demselben keine reale Existenz habe. Die Götter ausser Jahweh sind, in einem Worte, weiter nichts als lügnerische Erzeugnisse des menschlichen Wahnes. Alles, was ein geistiges, lebendiges Wesen ausmacht, geht ihnen ab. Sie haben kein Wissen, keine Macht Gutes oder Böses zu thun (Jes. 41, 22), können nicht helfen (ib. 44, 9; Jer. 2, 8; 10, 1—16). Dem entsprechen auch die vielen Namen, welche ihnen beigelegt werden, welche insgesamt auf den Begriff der Nichtigkeit und der Leblosigkeit zurückgehn. Sie heissen **הבל**



Hauch, Nichtigkeit (Jer. 2, 5; 8, 19; 10, 3. 15; 14, 22; 16, 19; 51, 18; Deut. 32, 21; 1. Reg. 16, 13. 26; 2. Reg. 17, 15); **און, שוא** Leerheit, Nichtigkeit (Jes. 41, 29; 66, 3) (Jer. 18, 15); **תהו** (1. Sam. 12, 21; Jes. 41, 29); **אלילים** Nichtse (Hab. 2, 18; Ez. 30, 13; Lev. 19, 4; 26, 1); **גלולים** *stercora* oder Klötze (Lev. 26, 30; Deut. 29, 16; 1. Reg. 15, 12; Jer. 50, 2; Ez. häufig); sogar Leichname **פגרים** (Lev. 26, 30, cf. Jer. 16, 18); Alles ist zusammengefasst in dem Ausdruck **לא אלהים** (Jer. 2, 11; 5, 7; 16, 20; 2. Reg. 19, 18; cf. Deut. 32, 17. 21). Weil ihr Dienst dem Menschen Schande bringt und ihn verunreinigt, heissen sie auch Gräuel **תעבות** (Jer. 16, 18; Ez. 7, 20); Schande **בשת** (Jer. 3, 24; 11, 13); **שקוצים** (Jer. 4, 1; 7, 30; Ez. 20, 7 f.; 1. Reg. 11, 5. 7).

Es ist hiernach keinem Zweifel unterworfen, dass in der letzten Königszeit die Propheten die Einzigkeit Jahwehs erkannt hatten (Deut. 4, 35. 39). Jahweh ist Gott und Keiner ausser ihm; er ist der Gott (**האלהים**, mit dem Artikel, ib. 7, 9). Der relative Monotheismus ist zum absoluten, der praktische zum theoretischen geworden, und das **י"י אחר** (Deut. 6, 4) ist die Losung des Judenthums geblieben. Ist nun der ursprüngliche Henotheismus erst in der Prophetenzeit vom 9. Jahrhundert an zum absoluten Monotheismus gereift, oder müssen wir diese Entwicklung früher ansetzen?

Trotz der entgegengesetzten Ansicht Baudissins, weiss ich in diesem Zeitalter eine Entwicklung nicht zu erkennen. Schon bei Amos (2, 4) heissen die Götzen Lüge, also Wesen, die nicht helfen können, auch Jesaja bezeichnet sie als *Elilim* (2, 18; 10, 10) und als Werk von Menschenhand (2, 8), ebenso Micha (5, 12). Bei Jesaja wird Jahweh gepriesen, neben welchem kein andrer, kein Gott weiter ist (37, 20. cf. Joel 2, 27; Hos. 13, 4). Auch bei den ältern Propheten ist Gott der Lenker der Heidenwelt (Jes. 10, 5,



15; Am. 2, 1; 9, 7); er schaut auf alle Menschen (Sach. 9, 1), ist der Herr der ganzen Erde (Mich. 4, 13). Freilich ist dabei immer zunächst das Verhältniss Jahwehs zu Israel ins Auge gefasst. Wo aber die Ausdrücke so gleichlautend sind mit denen der späteren Zeit, glaube ich nicht, dass der Mangel ausdrücklicher Behauptung von dem Nichtsein der Götter berechtige, auch nur die Möglichkeit vorauszusetzen, jene älteren Propheten hätten an ihr wirkliches Dasein glauben können. Der reine Monotheismus scheint mir überall bei den schriftstellernden Propheten schon vorzuliegen, wie ich überhaupt von Weiterbildung in dieser Periode wenig Spuren entdecken kann, und in der von Duhm versuchten Dogmengeschichte dieser Zeit mehr Scharfsinn als Wahrheit erkenne.

Aber wie konnte sich der relative Monotheismus zum absoluten erheben? Schultz (Alttest. Theol. 2. Aufl. p. 447 ff.) hat richtig ausgeführt, dass für das religiöse Bewusstsein, und um dieses zu wecken und zu stärken die Aufgabe der Propheten nicht war, über das Wesen Gottes zu speculiren. Das Erste und Nothwendige ist immer zu wissen, dass man die Gottheit zu eigen habe und ihr eigen sei; dass dieser Gott helfen könne und helfen wolle, weil alle Mächte im Himmel und auf Erden ihm unterthan sind. Ob die Götter anderer Völker auch Wirklichkeit haben, ist der Frömmigkeit zunächst gleichgiltig; genug dass sie dem eigenen nicht Widerstand leisten können, von dem alles Heil kömmt, der allein Glaube, Liebe und Vertrauen einflössen kann. Die weitere Reflexion musste folgerichtig von diesem allein zu verehrenden und allein verehrungswürdigen Volksgott zur Erkenntniss führen, dass es neben ihm keinen anderen überhaupt geben könne. Das Mittelglied scheint mir eben die Idee, dass er der Schöpfer der Welt ist und der Lenker aller Weltgeschehnisse zum Heile seines Volkes, eine Idee, welche schon in der Jahweh-



urkunde ausgeprägt ist (Ex. 19, 5 f. ; 15, 1 ff.). Götter aber, denen Natur und Geschichte nicht gehorchen, können nicht mehr Götter genannt werden. Wann diese Folgerung gezogen wurde, ist freilich sofort nicht deutlich. Bedingt scheint sie mir durch den nationalen Aufschwung unter David. Durch ihn und seine Siege war der Gott des Volkes als mächtiger erwiesen denn die Götter der Nachbarn. Die Zeit des Verfalls war so wenig geeignet, den Gedanken der Einzigkeit des Volksgottes zu erzeugen, oder zur Reife zu bringen, dass noch zur Zeit Jeremias die abgöttischen Israeliten das Unglück des Staates der Vernachlässigung der Verehrung anderer Götter zuschreiben (c. 44).

### § 34. Geistigkeit Gottes.

Die P e r s ö n l i c h k e i t Gottes ist im A. T. überall vorausgesetzt und liegt schon der Idee eines Bundes zu Grunde, welcher ja nur zwischen geistigen, vernünftigen und sittlichen Wesen geschlossen werden kann ; so dass man nicht einmal sich darauf zu berufen braucht, dass Gott durch sein Wort die Welt geschaffen und geordnet hat, und die menschlichen Schicksale nach Gutdünken leitet. Viel eher dürfte man die Frage aufwerfen, ob Gott auch rein geistig gedacht ist. Die Sprache der Propheten klingt durchweg sehr anthropopathisch und anthropomorphisch. Es werden Jahweh durchweg menschliche Affecte zugeschrieben, und wo von seinem Wirken die Rede ist, scheint es, er habe wie der Mensch Auge, Mund, Ohren und Hände. Dürfen wir nun daraus schliessen, dass die Propheten sich Gott wie einen Menschen an Gestalt und Gefühlen vorstellten?

Was zunächst die A n t h r o p o p a t h i e n , die Uebertragung der Aeusserungen des menschlichen Seelenlebens auf Gott, Liebe und Hass, Zorn, Eifersucht, Reue u. s. w. betrifft, so



ist allerdings nicht zu verkennen, dass sie, eigentlich gefasst, dem spiritualistischen Gottesbegriffe nicht angemessen sind. Aber weil nun einmal der Mensch von den Beziehungen Gottes zu ihm selbst nicht anders reden kann, als indem er Gott seine eigenen Empfindungen leiht, so sind solche Ausdrücke in der Sprache der Frömmigkeit unvermeidlich. Der Christ wird ebenso wie die Propheten von Gottes Zorn und Eifer gegen die Sünde, von seiner Trauer über die menschlichen Verirrungen, von seiner Freude an menschlicher Tugend, von seinem Gereuen über Wohlthaten, deren man sich nicht würdig gezeigt, reden. Solche Vermenschlichungen sind noch keine Verunreinigungen des Gottesbegriffes, und lassen sich bei mehr philosophischem Denken leicht auf das richtige Mass reduciren, wo das Unangemessene verschwindet. Gottes Zorn bezeichnet nichts Anderes als die Handhabung der sittlichen Weltordnung menschlicher Vermessenheit gegenüber; Gottes Reue, die Bewahrung derselben bei aller menschlichen Wandelbarkeit; Gottes Eifersucht, eine Liebe, welche für die menschliche Gesinnung nicht gleichgiltig bleiben kann.

Ebenso wenig Gewicht ist auf die *Anthropomorphismen* zu legen. Ueberall im A. T. kommen Gottes Hand, Arm, Mund, Auge vor, es ist die Rede von seinem Sprechen, Gehen, Lachen, er erscheint wie ein Kriegsheld, entblöst seinen Arm, schwingt sein Schwert, tritt die Kelter, brüllt wie der Löwe. Man würde aber sehr irren, wenn man solche Ausdrücke eigentlich fassen, und den Schriftstellern den Gedanken zuschreiben wollte, als eigneten ihm menschliche Gestalt und Bewegungen. Dieselben wollen offenbar nur die Thätigkeit des lebendigen Gottes in der naiven Weise dichterischer Volkssprache, nach der Art menschlichen Handelns schildern, und es braucht nur ein wenig Sinn für Poesie, um daran keinen Anstoss zu nehmen.



Aus demselben Gesichtspunkt sind die Darstellungen vom göttlichen Wirken auf Erden zu betrachten, wie sie in der Mythengeschichte der Urzeit vorkommen. Wir lesen da, dass Gott den Menschen bildete (Gen. 2), dass er in der Abendkühle im Garten wandelte (Gen. 3, 8), dass er die Arche mit eigener Hand schloss (7, 16), dass er mit Abraham speiste (18, 8; 19, 3), dass er die Tafeln des Bundes schrieb (Ex. 32, 16), den Mose begrub (Deut. 34, 6). Es scheint hier das Wirken Gottes an Raum und Zeit gebunden, wie sie die Bedingung aller menschlichen Thätigkeit sind. Das war aber unvermeidlich, sobald der Verkehr Gottes mit den Menschen geschildert werden sollte. Sobald Gott einmal erscheinen sollte, musste man ihn in Zeit und Raum erscheinen lassen. Theophanien kommen nun aber auch bei den Propheten und in ihrer Zeit vor (Am. 7, 7; Jes. 6; Ez. 1; Hiob 38), und selbst der nachexilische Verfasser des Priester-codex lässt sie nicht ganz ausbleiben. Das ist ein Fingerzeig, dass wir den Schriftstellern, welche sie berichten, nicht einen allzu sinnlichen Gottesbegriff beimessen dürfen. Wirkte die Phantasie noch mit zu einer Zeit, wo der Gottesbegriff schon entwickelt war, so wird sie in früherer Zeit noch geschäftiger gewesen sein, und es ist schwer zu sagen, wie viel bei diesen Mythen ursprünglich ihr allein, wie viel dem Glauben angehört.

Gewiss aber ist, dass die Propheten sich bemühen, den Gedanken der Geistigkeit Gottes zum Ausdrucke zu bringen. Zwar auch bei ihnen begegnen uns noch Redeweisen, welche Gott zu localisiren scheinen, wie dies die frühere Zeit that, wenn sie seine Gegenwart an die Bundeslade heftete. So kommen zahlreiche Stellen vor, welche von der Wohnung Gottes im Tempel auf dem Berge Zion reden (Jes. 2, 3; 8, 18; 18, 7; Mich. 4, 2. etc). Wenn aber daneben zugleich der Himmel, die höhere Region, über der Erde, als Wohnsitz Gottes gedacht ist (Mich. 1, 3; Deut. 26, 15; Jer. 25,



30; Jes. 63, 15 u. a.) so ist das schon ein Zeichen, dass wir es mit der Localisirung Jahwehs im Tempel nicht genau zu nehmen haben. Das zeigt besonders das Gebet Salomos bei der Tempelweihe (1. Reg. 8). Hier wird deutlich gesagt (v. 27): «Sollte in Wahrheit Gott wohnen auf der Erde? Siehe die Himmel und aller Himmel Himmel fassen dich nicht: gar nun dieses Haus, welches ich gebaut». Das Haus ist nicht die Wohnung Gottes, sondern der von ihm bezeichnete Ort, an welchem das Volk sich zum Gebete vor ihm versammelt und sich der gnädigen Gegenwart seines im Himmel wohnenden Gottes bewusst wird (v. 29. 30). Die Vorstellung ist keine andere als die des katholischen Christen, welcher das Gebet in der Kirche für eher der Erhörung sicher hält als das Gebet im stillen Kämmerlein, und das unbeschadet seines Glaubens an die Geistigkeit und Allgegenwart Gottes. Bevor diese begrifflich formulirt war, ringen die Propheten nach dem angemessenen Ausdruck. Gottes Herrlichkeit vermag der Sterbliche nicht von Angesicht zu schauen; er kann ihn nur «von hinten» sehn, d. i. die Wirkungen seiner Macht inne werden (Ex. 33, 18-23. cf. 1. Reg. 19, 11. 12). Die Sprache der philosophischen Abstraction ist den Propheten so wenig geläufig, dass sie Gottes wirksame Gegenwart nur in Symbolen auszudrücken vermögen, wie Jesaja (6), um den ihm von Gott gewordenen Beruf zum Prophetenamt anzugeben, die Phantasie zu Hilfe nimmt, und von der Berührung seines Mundes mit einem glühenden Stein vom Altar durch einen der Gottes Thron umgebenden Seraphe spricht, und Ezechiel (1. 3) zu demselben Zwecke, in seinem Gesicht von der Herrlichkeit Gottes, denselben von phantastischen Wesen, den Cheruben mit Menschen-, Löwen- Stier- und Adlergesicht, welche seine Eigenschaften repräsentiren, umgeben sein lässt. Es darf uns deshalb nicht wundern, wenn die Propheten es nicht zu dem Ausdruck



gebracht haben: «Gott ist Geist», sondern dabei stehen bleiben, dass Gott Geist hat (Jes. 40, 13), gleichwie der Mensch; רוח ist sein Besitz, die ihm eigne und mittheilbare Intelligenz und Lebenskraft. Völlig immateriell wird der Geist freilich nicht gedacht, sondern, wie überhaupt im Alterthum, als etwas Subtiles, im Grunde doch Stoffartiges vorgestellt, nach Analogie des Hauches oder Athems. Es ist nur der Gegensatz zum sinnlich Greif- und Tastbaren, wie dies daraus hervorgeht, wenn Gott und Mensch wie Geist und Fleisch einander gegenüber gestellt werden (Jes. 31, 3), aber doch mit dem Nebengedanken des in sich selbst Kräftigen und Lebendigen, gegenüber dem Schwachen und Vergänglichen.

Wir können sagen: die Idee der Geistigkeit Gottes ist vorhanden, aber der philosophisch richtige Ausdruck dafür noch nicht gefunden; das Bedürfniss bildlich zu reden überwiegt. Es ist nur consequent, wenn ein solcher geistiger Gott nicht abgebildet werden soll (Ex. 20, 4; Deut. 5, 8). Er hat eben keine Gestalt, daher auch wenn er sich dem Volke offenbart, es eine solche nicht schauen (Deut. 4, 12), Mose ihn nur von hinten sehn (Ex. 33), Elia in dem leisen Wehen des Windes vernehmen kann, und Licht und Feuer eher seine Hülle sind als seine Darstellung (Ps. 104, 1 ff.). Wie weit das Verbot der Abbildung Gottes hinaufreicht, lässt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Dass die symbolische Darstellung Gottes in der ältesten Zeit unangefochten blieb, ist schon bemerkt, und ebenso dass die Stier- und Schlangensymbole fort dauerten, erstere in Israel bis zum Untergang des Reiches, letztere bis Hiskija. Schon Hosea bekämpft den Stierdienst (8, 4 ff.) und vor ihm das jahwistische Buch in dem Urtheil Mosis über das von Aaron verfertigte goldene Kalb (Ex. 32.) Dieser Fortschritt ist den Propheten zu verdanken, welche überhaupt den Gottesbegriff zu derjenigen Höhe gebracht haben, welche in vorchristlicher Zeit nicht überschritten worden ist.



### § 35. Der Engel Jahwehs.

In Verbindung mit der Idee von der Geistigkeit Gottes ist die Vorstellung von dem sogenannten Engel Jahwehs (Maleach Jahweh oder Elohim) zu betrachten, welche uns zwar selten bei den Propheten, desto häufiger in der Geschichte der Urzeit begegnet. Der Engel Jahwehs erscheint der Hagar (Gen. 16, 7 ff.), spricht zu Abraham (Gen. 22, 11 ff.; cf. 24, 7. 40), erscheint dem Jakob (31, 11), dem Mose (Ex. 3, 2 ff.), dem Gideon (Jud. 6, 11 etc.). Die Alten und noch Steudel sahen in diesem Maleach einen beliebigen eigentlichen Engel, einen Gott untergeordneten Geist, der zur Ausrichtung seiner Befehle ausgesandt wäre; Andere in neuerer Zeit einen besondern, eigens mit der Offenbarung Gottes an Israel betrauten Engel, der bei Daniel als der Erzengel Michael bezeichnet wäre (Hofmann, Kurtz, Delitzsch). Diese Auffassung des Maleach als eines geschaffenen, von Gott unterschiedenen Wesens ist nur mit den wenigsten Stellen verträglich. Man könnte etwa Gen. 18 u. 19 dahin deuten, wo drei Männer dem Abraham erscheinen und einer als Jahweh von den beiden andern, die מלאכים genannt und als von Jahweh gesandt bezeichnet werden, unterschieden wird (18, 22 ff.; 19, 13). Aber 19, 18 ff. ist doch wieder so geredet, als ob Lot, bei dem nur die zwei waren, vor Jahweh stünde. Auch Exod. 33, 2. 3 scheint es, dass der Engel von Jahweh unterschieden ist, wenn es heisst: «Einen Engel will ich vor dir her senden und vertreiben die Canaaniter; denn ich will nicht in deiner Mitte sein, denn ein halsstarriges Volk bist du.» Nichtsdestoweniger ist es das Angesicht Gottes, das mit dem Volke zieht (33, 14. 15) und 34, 9 der Herr selbst. Nach Jes. 63, 9 ist der Engel des Antlitzes Jahwehs der Führer des Volks gewesen. Ist es hier schon höchst precär den Maleach von Jahweh zu unterscheiden, so sind andere Stellen genug vorhanden, welche



ihre Identificirung fordern. So ist es Gen. 16, 7 ff. der Maleach, welcher der Hagar erscheint und mit ihr redet. Aber v. 13 ist es Jahweh selbst, nach dem Erzähler, und das wird auch von Hagar erkannt (cf. 21, 17). Gen. 22, 11 ff. ruft der Engel Jahwehs vom Himmel dem Abraham zu: «Nun weiss ich, dass du Gott fürchtest», identificirt sich aber sogleich mit Gott indem er fortfährt «und hast mir nicht deinen einzigen Sohn verweigert», wie er selbst ihn (22, 1. 2) gefordert hat; und Abraham fasst die Erscheinung als Erscheinung Jahwehs auf (14). Gen. 31, 11 ff. sagt der Engel Gottes zu Jakob: «Ich bin der Gott von Bethel, dem du ein Maal gesalbet und gelobet hast.» Dieser ist aber (28, 13 ff.) Jahweh selbst. Der Mann, mit dem Jakob ringt (Gen. 32, 24 ff.), ist Gott, v. 28. 30; und Hosea (12, 4 ff.) setzt als Synonym dazu den Engel. Ganz ähnlich stehn Gen. 48, 15. 16. Gott und der Engel, als dieselbe Person bezeichnend. Ex. 3, 2 erscheint der Maleach dem Mose in dem flammenden Busch, unmittelbar darauf heisst der Erschienene Gott und Jahweh (v. 4). Jud. 6, 11 erscheint der Engel dem Gideon, v. 14 ist es Jahweh selbst, und im Weiteren wird dieselbe Erscheinung bald Jahweh bald sein Engel genannt. Desgleichen werden Jud. 13, 21 ff. beide identificirt. Es wären noch andere Stellen anzuführen, welche diesen durchaus entsprechen. Sie beweisen insgesamt, dass der Maleach nicht eine von Gott unterschiedene Person, nicht ein geschaffener Engel ist. Dies haben auch die lutherischen Dogmatiker und Hengstenberg, nach dem Vorgang des Justin, Irenaeus etc., anerkannt, und in demselben den Logos, die zweite Person der Trinität gesehn. Es ist dies in so weit richtig, als der Maleach wie der Logos das Medium der Offenbarung Gottes ist, dass sich in ihm das Wesen und der Wille Gottes kund thut. Aber dass dieser Engel zugleich als Hypostase gedacht sei, einen persönlichen Unterschied in dem Wesen Gottes



bezeichne, eine fortdauernde Existenz behaupte, das liegt in allen diesen Stellen nicht. Er ist nicht mehr als die Erscheinungsform des unsichtbaren Gottes, und diese Form kann eben so gut ein Naturphänomen, Licht und Feuer, ein sanftes Wehen, ein flammender Busch, als eine Menschengestalt sein. Gerade das Beharrliche in der Offenbarungsform ist zu läugnen. Der Maleach ist nicht eine Person in der Gottheit, und neben dem Schöpfer als Offenbarer eine gesonderte Existenz bewahrend, sondern Gott selbst, wenn er sich offenbart, an concretem Orte und in bestimmtem Zeitpunkt wirksam ist. Die ganze Vorstellung dient recht eigentlich dem Zwecke, die Transcendenz Gottes zu behaupten und zugleich seine Offenbarung an seine Auserwählten. Man möchte sagen, der leibhaftige Verkehr Gottes mit den Menschen, wie die Mythe ihn bezeugt, sei bei geläutertern Begriffen über Gottes Wesen in momentane Erscheinungen Gottes in verschiedenen Gestalten umgesetzt worden, zu einer Zeit aber, wo das Denken das Innewerden Gottes in Vernunft und Gewissen doch nur als locale Gegenwart sich vorstellig machen konnte. Wenigstens führen Stellen der Propheten und Psalmen (Hos. 12, 5; Sach. 12, 8; Jes. 63, 9; Ps. 34, 8; 35, 6) auf diese Erklärung des Verhältnisses, wenn sie die alte Geschichte mit dem Engel auf das Wirken Jahwehs zu Israels Schutz und Schirm deuten, oder des altgewohnten Ausdrucks vom Engel sich bedienen, wo sie einfach Jahweh hätten sagen können. Weit entfernt, dass durch diese Anschauung der Gedanke der Geistigkeit Gottes gefährdet war, diente sie vielmehr dazu, dieselbe zu wahren.

### § 36. Gott Schöpfer und Erhalter der Welt.

Dieser geistige persönliche Gott ist nun der Urheber, die letzte Ursache alles Daseins und Geschehens, in andern Worten der Schöpfer, Erhalter und Lenker der Welt. Schon die ursemi-



tischen Bezeichnungen Gottes führen alle auf Macht und Herrschaft, und diese Auffassung ist in der alttestamentlichen Religion wohl einigermaßen vervollständigt und modificirt, aber die Grundlage des Gottesbegriffes geblieben.

Wie der Ausdruck יְיָ, der Lebenspender (wenn wir ihn richtig gedeutet haben) besagt, ist alles Dasein auf Gott zurückzuführen. Er hat Himmel und Erde gemacht (Jes. 37, 16; 40, 28; Jer. 10, 16); er schuf den Himmel und spannete ihn aus, breitete die Erde aus mit ihren Sprösslingen (Jes. 42, 5; 45, 12. 18; 48, 13); er hat das Siebengestirn und Orion gemacht (Am. 5, 8); er bildet die Berge und schaffet den Wind, machet Morgenroth und Finsterniss (Am. 4, 13). Die Welt mit Allem, was darin ist, ist entstanden durch Gottes freien bewussten Willen, durch sein Wort, seinen Befehl (Jes. 48, 13; Gen. 1). So er spricht, so geschiehts, so er gebet so steht es da (Ps. 33, 9). Dadurch ist jedwede Emanationstheorie ausgeschlossen, wornach die Welt mit Naturnothwendigkeit aus Gott hervorgegangen wäre. Der Pantheismus ist der hebräischen Anschauung durchaus fremd. Aber auch der Dualismus, die Lehre von einem vorhandenen Urstoffe den Gott nur geformt hätte, und dessen δημιουργός er wäre, verträgt sich nicht damit. Man hat sie aus dem anfänglichen *tohu wabohu* (Gen. 1, 2), dem Chaos, welches Gott erst in Ordnung gebracht, erschliessen wollen, und die Wiedergabe durch ἀμορφος ὕλη in LXX zeigt, dass diese Erklärung bei den alexandrinischen Juden Beifall fand. Die Art nun freilich, wie man dieser Ansicht entgegengetreten ist, war nicht immer die richtige. Man hat, um sie zu bestreiten, auf das Verbum בָּרָא aufmerksam gemacht, welches Schaffen aus nichts bedeuten soll. Aber wird es auch ausschliesslich von Gott gebraucht, so liegt der Begriff Schaffen im Unterschied von aus Vorhandenem bereiten nicht in dem Worte; werden doch die Thiere von der vorhandenen Erde hervorgebracht,



und auch hier steht dasselbe Wort. Man hat Gen. 1, 1 Himmel und Erde als Urstoff gefasst; dies geht aber nicht an; der Ausdruck bezeichnet nicht die Materie überhaupt, sondern die schon geordnete Welt. Es ist zu übersetzen: Im Anfang da Gott Himmel und Erde schuf — und die Erde war wüst und leer, und der Geist Gottes schwebte über der Flut — da sprach Gott es werde Licht. Das Chaos geht der geordneten Schöpfung voran, ob aber der Urstoff von Gott geschaffen oder neben Gott existierte, darüber erfahren wir nichts, und das ganze A. T. berührt diese rein philosophische Frage mit keinem Worte. Nichtsdestoweniger halte ich die Idee der Existenz eines Urstoffes für unverträglich mit seiner Gotteslehre. Der Stoff hat nirgends etwas Hemmendes für Gottes Wirken. Was der Schöpfer aus ihm hervorbringen will, das wird ohne Widerstand. Und alles Gewordene ist gut. Wenn irgendwo, so müsste in der Lehre vom Uebel und Bösen in der Welt eine Wirkung des widerstrebenden Stoffes erwähnt sein; dies aber findet sich nicht.

Wie Jahweh der Schöpfer, so ist er auch der Erhalter der Welt. Die Erhaltung ist aber nicht so zu fassen, als ob Gott in seine geschaffene Welt nur die Kräfte gelegt hätte, die Einzelwesen hervorzubringen, sondern jedes Einzelwesen hat sein Dasein von ihm, ist eine neue Schöpfung, welche wie das Ganze so lange Bestand hat, als es sein Wille ist. Das Leben jedes Einzelnen steht in seiner Hand, Geburt und Tod (Jes. 38, 16; 42, 5; Hiob 10, 12; 27, 3; Sach. 12, 1). Er giebt Regen und fruchtbare Zeiten (Jer. 3, 3; 14, 22), und hält die bestimmten Wochen der Ernte (Jer. 5, 24). Zu ihm lechzet das Wild, wenn die Wasserbäche vertrocknen (Joel 1, 20), denn er giesst aus des Himmels Krüge (Hiob 38, 37) und schaffet dem Raben seinen Raub, wenn seine Jungen irren ohne Nahrung (Hiob 38, 41). Kurz jegliche Naturkraft tritt in Wirksamkeit, wann und wie es sein Wille ist. Zwar



weiss das A. T. auch von Gesetzen und Ordnungen, die Gott der Welt vorgeschrieben hat, von Erhaltung der Gattungen (Gen. 1), von Gott gewolltem, regelmässigem Wechsel der Jahreszeiten (Gen. 8, 22), von einem Bunde Gottes mit Tag und Nacht, dass sie eintreten zu ihrer Zeit, und von Satzungen des Himmels und der Erde (Jer. 33, 20. 25). Aber diese Ordnungen sind keine Schranken für den Allmächtigen, er ist nicht daran gebunden, und kann sie durchbrechen. Es steht Beides fest: sie sind von Gott gewollt, aber seine Freiheit wird dadurch nicht beeinträchtigt.

Diese Erkenntniss ist besonders wichtig für den Wunderbegriff des A. T. Man hat das Wunder definirt als ein freies Eingreifen Gottes in den Verlauf der Naturbegebenheiten, ein Ereigniss, das durch den Naturverlauf nicht hervorgebracht, sondern eine neue Schöpfung neben den sonst wirkenden Naturkräften ist. Diese Begriffsbestimmung beruht auf der Unterscheidung von göttlich gegebenen Naturgesetzen für den gewöhnlichen Verlauf, und göttlichem Willen im Einzelnen zur Vollziehung eines besonderen Zweckes, und dem möglichen Gegensatz Beider. Dieser Gegensatz von einem göttlichen Willen, welcher in der Naturordnung sich ausgeprägt hat, und einem andern, bessern göttlichen Willen, der sich in der Unterbrechung dieser Naturordnung zeigt, kann für den Israeliten gar nicht entstehn. Eine unverbrüchliche Naturordnung denkt er gar nicht vorhanden. Jedes Ereigniss, Regen und Sonnenschein, Gewitter und Erdbeben, ist eine einzelne That der göttlichen Freiheit so gut wie das Wunder, letzteres nur eine ungewöhnliche, mehr in die Augen fallende. Gewöhnliches Geschehen und Wunder unterscheiden sich nicht qualitativ; beides sind Machtäusserungen Gottes, das Wunder nur eine grössere, weil es als eine aussergewöhnliche grösseren Eindruck macht.

Bei dem Wunder, wie bei den gewöhnlichen Begeg-



nissen des Menschenlebens, bei der Erhaltung der ganzen Welt wie bei ihrer Schöpfung, kommt überall nur die ungehemmte Allmacht Gottes in Betracht. Warum Gott überhaupt die Welt geschaffen, warum er sie geschaffen so wie sie ist und nicht anders, darnach wird nicht gefragt. Es genügt, zu wissen, das Alles was geschieht, nach dem Willen Gottes geschieht, und die Frömmigkeit beruhigt sich dabei, dass sie in Gottes Hand stehe. Die Philosophie und die Dogmatik mögen sich gedrungen fühlen, ein Mehreres zu erkennen; bei den Propheten ist es nicht zu finden, wie oft man auch bei ihnen die Lösung solcher metaphysischen Probleme gesucht hat.

### § 37. Gottes Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit, Allgegenwart.

In der Schöpfung und Erhaltung der Welt ist es zunächst die M a c h t Gottes, die sich bethätigt. Das Attribut der Macht ist schon in den ältesten Gottesnamen eingeschlossen. Diese Macht ist aber durch nichts beschränkte A l l m a c h t. Zwar der lehrhaften Stellen, welche die Definiton der Allmacht geben, sind nur wenige, wie Jes. 14, 24: «Wie ich es bedacht, so geschiehts, wie ich beschloss, so kommt es zu Stande» (cf. Ps. 33, 9). Oder «durch sein Wort sind alle Dinge geworden» (Ps. 33, 6). Ueberall aber ist die, weder durch die Natur, noch durch den Menschen in Schranken gehaltene Allmacht vorausgesetzt. Sein Wort kommt nicht leer zurück (Jes. 55, 11) und seine Hand ist nirgends zu kurz (Jes. 50, 2). Die ganze Schöpfung steht in seiner Hand, und er schaltet damit nach Gutdünken (Am. 5, 8. 9; Nah. 1, 3 ff.; Jes. 40, 21 ff.). Nichts und Niemand vermag ihm Widerstand zu leisten (Hiob 5, 9 ff.; 9, 4 ff.; 12, 14 ff.; 26, 5 ff.; Am. 3, 6; 9, 2; Jer. 14, 22; Jes. 43, 13). Die Allmacht Gottes des Schöpfers wird besonders hervorgehoben, wenn es gilt, dem Volke Hoffnung auf sein Heil einzuflößen (Jes. 40, 7; 42, 5; 44, 24; 45, 12.



18; 50, 2; 51, 6 ff.), oder Furcht vor seinen Gerichten (Jer. 5, 22; 10, 10). Der Schöpfer aller Dinge muss auch das Geringere vollbringen können.

Eben als der Schöpfer ist Jahweh auch der allwissende Gott. Der das Ohr gemacht hat, sollte der nicht hören, der das Auge geschaffen hat, nicht sehen? (Ps. 94, 9). Obwohl in einem späten Psalm ausgedrückt, beherrscht dieser Gedanke doch nicht minder die prophetische Anschauung früherer Zeit. Die prachtvolle Zurechtweisung von Hiobs Vermessenheit, in c. 38. 39 ruht durchaus auf der Voraussetzung, dass nur der Schöpfer und sonst niemand sein Werk kenne, dieser aber Einsicht in alle Fäden des Ganzen besitzen müsse, so gut wie der menschliche Künstler in das Gebilde seiner Hand. Darum ist keine Räumlichkeit so ferne oder so dunkel, dass des Herrn Auge sie nicht erreiche (Jer. 18, 23; Hiob 26, 6; 34, 12 ff.). Darum ist es dem Menschen unmöglich, seine Gedanken vor ihm zu verhehlen. Er prüfet Herzen und Nieren, und kennet die geheimsten Gesinnungen (1. Sam. 16, 7; 1. Reg. 8, 39; Jer. 11, 20; Ez. 11, 5; Hos. 5, 3). Schon vor des Menschen Geburt steht es klar vor seinen Augen, welches dessen Sinn und Beruf sein wird (Jer. 1, 5). Diese Herzenskenntniss wird besonders häufig betont, wo es gilt, dem Frommen Vertrauen auf Gottes gnädige Hülfe einzuflössen, oder den Sünder vor seinem Gerichte zu warnen (Jer. 12, 3; 16, 17; 17, 9. 10; 18, 23; 20, 12; 32, 19; Hiob 11, 11). Erwiesen wird die Allwissenheit Gottes aus dem Eintreffen seiner Weissagungen (Jes. 41, 22. 26; 48, 16) und hervorgehoben, welchen Vorzug Israel genießt, einen Gott zu haben, der ihm durch seine Propheten die Zukunft bekannt macht (Jes. 41, 22 ff.; 42, 9; 43, 9—12; 44, 7; 46, 10). Aus Allem geht hervor, dass Gottes Erkennen weder durch die Zeit noch durch den Raum beschränkt gedacht wird.



Die Attribute der Allmacht und Allwissenheit finden überall bei den Propheten einen, wenn auch nicht philosophisch geprägten, doch richtigen Ausdruck, und konnten es, weil sie nach Analogie des menschlichen Könnens und Erkennens nur aber in höchster Potenz, ohne irgend welche Schranke gedacht sind.

Nicht so verhält es sich mit denjenigen Eigenschaften Gottes, welche sich der Vorstellung entziehen, weil sie überhaupt nur die Negation der uns anhaftenden Schranken ausdrücken, wie Ewigkeit und Allgegenwart Gottes.

Was zunächst die Ewigkeit betrifft, so werden wir vergeblich nach einer Stelle suchen, welche den philosophischen Begriff derselben, nämlich die Ausschliessung aller Zeitverhältnisse aus dem Gottesbegriff ausdrückte. Sie ist überall vorgestellt als endlose Dauer. Gott ist der erste und letzte (Jes. 44, 6 ; 48, 12). Seiner Jahre Zahl ist nicht zu erforschen (Hiob 36, 26). Dass er einen Anfang haben könne, kann nicht gedacht werden, sofern alles Sein in ihm ruht; dass er ein Ende nehmen könne, wird geradezu geläugnet (Ps. 102, 27; Deut. 32, 40). Die endlose Dauer ist aber nur der weniger angemessene Ausdruck, um Gott über alle irdischen Zeiten hinaus zu versetzen. Religiöse Bedeutung gewinnt die Idee der Ewigkeit erst in der Unveränderlichkeit Gottes, welche in dem *Ehejeh ascher ehejeh* (Ex. 3) ausgedrückt ist. Er bleibt derselbe, gnädig und furchtbar, und all sein Thun bleibt sich gleich.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der Allgegenwart Gottes. Er wohnt zwar im Tempel oder im Himmel (Jes. 33, 5 ; 63, 15; Mich. 1, 2). Aber selbst der Himmel fasst ihn nicht, geschweige denn der Tempel (1. Reg. 8, 27 ff.; 9, 3); er ist nur der Thron Gottes, und die Erde, seiner Füße Schemel (Jes. 66, 1). Ueberall ist er da mit seiner Macht im Himmel oben, und unten auf Erden, und unter





der Erde in der Unterwelt (Am. 9, 2 ff.); er ist nah und fern (Jer. 23, 23 ff.). Das heisst, die Machtwirkung Gottes ist durch keinen Raum beschränkt. Für die Frömmigkeit ist es genug, sich aller Orten unter dem Auge und in der Hand Gottes zu wissen. Die rein philosophische Frage, wie Gott sich zu dem Raum als solchem verhält, ob er blos den Raum für die Schöpfung gesetzt, oder ob er selbst räumlich zu denken ist, kömmt nicht in Betracht, und die Propheten haben nicht einmal daran gedacht, sie in Erwägung zu ziehen.

### § 38. Die Weltregierung Gottes.

Der allmächtige Schöpfer ist zugleich der Lenker der Welt und seiner Geschöpfe. Das Schicksal des Einzelnen wie der Völker ist von ihm bestimmt (Am. 1, 2; 6, 14; 9, 7; Jes. 14, 27). Nicht bei dem Menschen steht sein Weg (Jer. 10, 23). Er ist der Töpfer, der Mensch der Thon (Jes. 29, 16; Jer. 18, 6). Es geschieht kein Unglück in der Stadt, ohne dass er es thue (Am. 3, 6). Er hat Aram aus Kir, die Philister aus Caftor geführt, gerade wie Israel aus Aegypten (Am. 9, 7). Ordnet Gott aber die Verhältnisse der ganzen Welt, so tritt doch eine Verschiedenheit ein in seinem Verhalten zu den einzelnen Völkern. Israel ist sein auserwähltes Volk, welches unter seinem besondern Schutze steht, welches er durch Wohlthat und Züchtigung beglücken will. Es ist unnöthig, hiefür besondere Stellen anzuführen; die Belege liegen überall vor in der Geschichte wie bei den Propheten. Das Loos der übrigen Völker hingegen bestimmt Gott je nach den Plänen, die er an seinem Volke ausführen will. Er braucht sie als Strafwerkzeuge, wenn er das abtrünnige Israel züchtigen will (Jes. 10, 5. 12. 15; Jer. 51, 20. ff.). Ueberheben sie sich, schreiben sie das Gelingen ihrer eigenen Macht und Klugheit zu, überschreiten sie übermüthig das Maas, welches Gott ihnen gesetzt, so müssen sie seiner Strafe



verfallen (Jes. 10, 12 ff; 14, 3 ff.), und desgleichen erweckt er für Israels Erlösung oder Erhebung und zur Demüthigung seiner Feinde siegreiche Helden, ob sie wissen, dass sie in seinem Dienste stehen oder nicht (Jes. 41, 2—4. 25; 45, 1 ff.; Jer. 50, 9; 51, 11). Kurz, Israel steht im Centrum der Geschichte, Alles in Gottes Regierung dreht sich um sein Volk. Alle Erscheinungen auf dem Gebiete der Natur, alle Ereignisse auf dem weiten Felde der Völkergeschichte müssen Gott dienstbar werden, oder besser, sind von ihm angeordnet mit Rücksicht auf Israel, zur Beglückung oder Züchtigung seines Volkes. Aus diesem particularistischen Gesichtspuncte sind deshalb auch die göttlichen Eigenschaften zu betrachten, die sich in der Regierung der Welt kund thun.

Nicht allein des Menschen Schicksal, auch sein Thun und Wollen, wird von Gott gewirkt. Thun und Wollen, sage ich: denn Gott lenkt nicht etwa blos die Welt so, dass seine Pläne mit dem Einzelnen nicht durch menschlichen Eigenwillen durchkreuzt werden können, dass er die Anschläge der Feinde gegen seine Günstlinge in ihrer Wirkung vereitelt, so dass diese sagen können: Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, und der Spruch Recht behält: Der Mensch denkt's, Gott lenkt's (Prov. 16, 9; 19, 21), sondern des Menschen Gedanken und Gesinnungen selbst sind von Gott erzeugt. Es ist Gottes Schickung, wenn Absalom und seine Berather den schlechten Rath Husais befolgen und den guten Rath Ahitophels verwerfen (2. Sam. 17, 14), oder wenn Rehabeam dem um Erleichterung der Lasten bittenden Volke nicht Gehör schenkt (1. Reg. 12, 15). Wenn David eine Volkszählung verordnet, so thut ers, weil er von Gott wider Israel gereizt ist (2. Sam. 24, 1). Jahweh verstockt den Pharao, den Sihon (Deut. 2, 30), die Canaaniter (Jos. 11, 20) zu ihrem Verderben; er verstocket sein Volk gegen die Mahnungen seiner Propheten,



wenn er seine Bestrafung beschlossen hat (Jes. 6, 10; 63, 17); ja er giebt einen Lügegeist in den Mund der Propheten zur Verwirklichung seiner Pläne (1. Reg. 22, 20). In einem Worte: er lenket das Herz des Menschen hin auf Alles, was er will (Prov. 21, 1). In diesen Aeusserungen scheint überall die menschliche Freiheit aufgehoben, welche doch, wie wir sehen werden, überall so nachdrücklich betont ist. Betrachten wir die angeführten Stellen näher, so ergiebt sich, dass auch in ihnen die Freiheit des Menschen nicht geläugnet werden soll. Die Stellen, welche von Verstockung der Feinde Israels handeln, können wir füglich aus dem Spiele lassen, da sie nur weitere Belege für die Weltregierung zu Gunsten des auserwählten Volkes sind. In den übrigen ist die menschliche Freiheit mitgesetzt. Absalom, Rehabeam und Ahab müssen irren, falsche Massregeln ergreifen, weil ihre Sünden Gottes Strafe verwirkt haben. Das Volk muss taub werden für die Predigt der Propheten, weil es für Gottes Gericht reif ist. In einem Worte, wenn Gott seine Strafgerechtigkeit ins Werk setzen will, so verfinstert er den Verstand des strafwürdigen Menschen und seiner Berather so weit, dass dieser selbst ins Verderben rennt. Die Wirkung auf die Intelligenz ist ein Mittel in seiner Hand, auf die in Freiheit begangene Sünde die verdiente Strafe folgen zu lassen. Auf das schwierige philosophische Problem, wie die menschliche Freiheit mit ihrer Bethätigung in Gottes Weltplan aufgenommen ist, wie menschlicher freier Wille sich zum absoluten Willen verhält, reflectirt der Hebräer nicht. Beides steht ihm fest: Gott unumschränkter Herr seiner Geschöpfe und der Mensch verantwortlich vor ihm; Allmacht Gottes und sittliche Freiheit des Menschen. Das fromme Gefühl bedarf auch nichts weiter. Es wird immer alles Erfahren und Beschliessen zu seinem Heile als von Gott gewollt, alles Sinnen und Thun wider Gottes Willen als Sünde ansehen. Für die dogmatische



Frage aber ist im A. T. keine Lösung zu finden, und es scheint mir eben so verkehrt, den Propheten, die keine Philosophen sind, sondern Prediger der Religion, daraus einen Vorwurf zu machen, als es ihnen zum besondern Verdienst anzurechnen, dass sie sowohl das Postulat der Frömmigkeit als dasjenige der Sittlichkeit festhaltend, das Problem ihrer Versöhnung, das irgend einmal sich aufwerfen musste, sich nicht einmal gestellt haben; oder, mit andern Worten, dass sie einem Problem, das sie nicht einmal zu lösen versuchten, keine verfehlte Lösung gaben.

### § 39. Die sittlichen Eigenschaften Gottes.

In den Werken der Schöpfung und Erhaltung erweist sich zunächst blos die göttliche Machtvollkommenheit. Es könnte ihre Bethätigung absolute Willkür sein, Gegenstand der Furcht und Unterwerfung eines trostlosen Fatalismus. Das fromme Bewusstsein der Propheten ist aber bei dem Gedanken der unumschränkten Macht nicht stehen geblieben: ihre Gottesidee erfüllt sich mit concretem sittlichem Inhalt in denjenigen Eigenschaften, welche die Ausübung seiner Macht in der Weltregierung normiren. An diesen ist der Frömmigkeit am meisten gelegen, welche ja wissen muss, dass sie an dem allmächtigen Gott einen gerechten, zuverlässigen und gütigen Herrn besitzt. Die israelitische Frömmigkeit im Besondern wird, nach ihrem particularistischen Zuge, vorzüglich betonen, wie der Herr des Bundes gegen sein auserwähltes Volk gesinnt ist, nach welcher Regel er mit ihm verfährt, und empfindet zunächst keinen Drang, über das Verhalten Gottes zur Menschheit zu reflectiren.

Dass die sittlichen Eigenschaften Gottes nach Analogie menschlicher Vortrefflichkeit vorgestellt sind, kann nicht befremden, da die Frömmigkeit eine andere Sprache nicht



zu reden vermag. Wir werden aber wohl, eben weil kein dogmatisches Denken im Spiele ist, sondern nur der einfache Ausdruck des frommen Gefühles vorliegt, den ursprünglichen Sinn am Richtigsten fassen, wenn wir bei der populär-anthropopathischen Redeweise stehen bleiben.

Zunächst ist hier zu nennen Gottes Gerechtigkeit צדקה. Gott ist gerecht, d. h. den Guten erweist er sich freundlich, die Sünder aber lässt er seinen Zorn fühlen (Ps. 18, 26 ff.; Hos. 14, 10; Jes. 42, 24). Er hat dem Menschen sein Gesetz vorgeschrieben; darnach richtet er (Zeph. 3, 5), in Geradheit (Deut. 32, 4) und ohne Ansehen der Person (Deut. 10, 17; Jer. 11, 20; 20, 12). Er lässt den Bösen nicht ungestraft (Nah. 1, 3) und kann ebensowenig den Unschuldigen dem Schuldigen gleichstellen (Gen. 18, 25). Er vergilt einem jeglichen nach seinen Thaten (Jes. 59, 18). Gott übt Gerechtigkeit an der ganzen Menschheit, denn er ist Weltrichter (Gen. 18, 25); aber hier schon kommt der Bund mit Israel in Betracht, sofern die Gerichte über andere Völker, soweit die historischen Bücher solche anführen, und Propheten sie in Aussicht stellen immer auf ihr Verhalten gegen das Bundesvolk Rücksicht nehmen. (Joel 4, 2. resp. 3, 7. Deut. 32, 36 ff.; Sach. 1, 14; 8, 2). Die Thaten seiner Gerechtigkeit an jenen sind geradezu Heilsthaten für dieses (nicht allein Jud. 5, 11; 1. Sam. 12, 7, sondern auch Mich. 6, 5; Jes. 45, 24). Weiter ist zu bemerken, dass die Gerechtigkeit Gottes zuerst mehr in ihrer Beziehung auf das Volk als Ganzes betont ist, was den Schlüssel zum Verständniss der Prophetie giebt. Später erst tritt ihre Beziehung zum Einzelnen hervor (Ez. 18), wovon mehr in der Vergeltungslehre.

Noch specieller auf das Bundesverhältniss gehn die Eigenschaften der Wahrhaftigkeit und Treue אמת, אמונה (Jes. 49, 7; Hos. 12, 1). Gott lügt nicht, und lässt sich nicht gereuen wie der Mensch. Was er gesprochen und



versprochen, das thut und hält er (Num. 23, 19). Das gilt vor Allem von dem den Vätern geschworenen Bunde (Deut. 4, 31 ; 7, 9). Die Erzähler weisen es in der Geschichte nach ; die Propheten erwarten auf Grund dieser Treue zuversichtlich die Erfüllung der Verheissung (Hos. 2, 22) und der Fromme in Zeiten der Noth getröstet sich ihrer als Bürgschaft dafür (Ps. 43, 3 ; 54, 7 ; 57, 4 etc.). Jahweh ist ein Fels, auf den man sich verlassen kann (Deut. 32 *passim* ; Nah. 1, 7 ; Jes. 26, 4) ; sein Wort bleibt in Ewigkeit (Jes. 40, 8).

Ebenso particularistisch ist die Schilderung der Güte Gottes. Aus Liebe hat Jahweh Israel erwählet und einen Bund mit ihm geschlossen (Deut. 7, 8. 13), und von Anfang an seit der Erlösung aus Aegypten (Hos. 11, 1) es mit Gütern überschüttet und wie seinen Augapfel bewahret (Deut. 4, 31 ; 7, 9 ; 32, 8-10 ; 33, 3 ; Jes. 1, 2 ; Jer. 31, 3). Diese Liebe, stärker als alle Erdenliebe, als Mutterliebe (Jes. 49, 15), wird nicht müde dem Volke wohlzuthun (Jer. 32, 41 ; Jes. 48, 11), ihm immer wieder zu vergeben (Hos. 14, 5 ff. ; Joel 2, 13 ; Mich. 7, 18 ff. ; Jes. 57, 16), und es zu erlösen aus der Hand seiner Bedrücker (Jes. 45, 4 ; 49, 25). Gott ist mit ihm gnädig und barmherzig (חַנּוּן וְרַחוּם), langmüthig und huldreich und bereuet das Uebel (Joel 2, 13 ; Ez. 34, 8 ff.). Nicht ewig hält er fest seinen Zorn, denn Gefallen hat er an Gnade (Mich. 7, 18). Von der Liebe Gottes zu allen Menschen ist in dieser Periode noch nicht die Rede ; die Feinde Israels sind auch Gottes Feinde ; die Völker kann er als der allmächtige Herr zu Strafwerkzeugen gebrauchen und hat sie oft gebraucht, aber er macht sie nicht wie das Volk seines Eigenthums zum Gegenstand seiner Liebe. Noch Maleachi 1, 2 ff. weiss von ihrer Zurücksetzung. Erst später erweiterte sich der Gesichtspunct mit der universalistischen Fassung der Gottesidee.



#### § 40. Die Heiligkeit Gottes.

Unter den göttlichen Eigenschaften ist im Bisherigen die Heiligkeit nicht aufgeführt worden. Es rührt dies daher, dass ich mit dem alttestamentlichen Worte קדוש nicht die absolute Sittlichkeit, wie der Urheber des Sittengesetzes sie besitzen muss, und sie die Norm der Bethätigung seiner Gerechtigkeit ist, wenigstens nicht diese ausschliesslich bezeichnet finde. Der alttestamentliche Begriff der göttlichen Heiligkeit ist in neuester Zeit der Gegenstand vieler Erörterungen gewesen, unter denen die Abhandlungen von Oehler (in Herzogs Encycl. 1. Aufl. XIX), Diestel (Jahrb. für deutsche Theol. 1859) und v. Baudissin (im 2. Bde. seiner Studien zur semitischen Religionsgeschichte) von besonderer Wichtigkeit sind. קדוש, dessen Wurzel ursprünglich das Abgesondertsein bedeutet, ist zunächst ein Verhältnissbegriff. Sachen, wie Gottes Verehrungstätten, die ihm dargebrachten Gaben, die Religionsgebräuche; Personen, wie das Cultuspersonal, das Volk Israel, sind nicht an und für sich heilig, sondern sie sind es durch die Beziehung, in welche sie zu Jahweh gesetzt sind. Es liegt darin negativ die Aussonderung aus dem Gleichartigen und positiv die Zueignung an Jahweh, so dass הקדוש geradezu Jahweh weihen, ihm zum Eigenthum übergeben bedeutet. Das Volk Israel ist ein heiliges, sofern es Gottes Eigenthumsvolk ist (Ex. 19, 6; Deut. 7, 6; Jer. 2, 3). Die Reinheit, sei's äusserliche, sei's sittliche, fällt damit nicht zusammen, aber sie ist einestheils Bedingung der Auswahl zur Weihe (wie bei den Opferthieren), anderntheils sittliche Forderung an den Geweihten, so dass sich dieser von allem Unreinen zu enthalten und Gott Gehorsam zu leisten hat. Ohne Beseitigung der sittlichen Unreinheit ist das Eigenthumsverhältniss nicht denkbar.



Auch in seiner Anwendung auf Gott geht der Begriff der Heiligkeit von der Wurzelbedeutung «Abgesondertes» aus. Gott heisst heilig im Gegensatz zu allem übrigen Seienden, zum Geschöpfe, als der Einzige, dem Nichts zu vergleichen ist (Ex. 15, 11; 1. Sam. 2, 2; Jes. 40, 25), als der Unnahbare und Unantastbare (1. Sam. 6, 20; Jes. 8, 13). Die Heiligkeit Gottes ist daher nicht eine besondere Eigenschaft neben den andern, sondern die Zusammenfassung aller seiner Eigenschaften, ganz besonders derjenigen, wodurch er sich vom Geschöpfe unterscheidet, seiner Allmacht und Ewigkeit (Jes. 5, 16; 57, 15; Hab. 1, 12; Ez. 28, 25; 36, 20 ff.;) und ihn heiligen heisst seine Majestät anerkennen, ihn fürchten (Jes. 8, 13; 29, 23), wie er sich heiligt durch seine Thaten. Damit ist aber der Begriff der Heiligkeit nicht erschöpft. Sofern dem Geschöpfe Unvollkommenheit, physische und sittliche Makel anhaften, schliesst die Heiligkeit, im Gegensatz hiezu, auch vollkommene Reinheit, sowohl physische als sittliche ein (Jes. 5, 16; Hab. 1, 12 ff.), so dass Jahweh dem Menschen als Vorbild aufgestellt werden kann (Lev. 11, 44 ff.; 20, 26). Und diese Heiligkeit erweist sich als Reaction gegen die menschliche Sünde, wodurch Gottes Ehre angetastet wird, sowie auch als Liebe gegen das Volk, das er zu seinem Eigenthum erkoren hat. In beiderlei Hinsicht heisst diese Erweisung der Eifer Gottes (קנאה), Eifer für seine Ehre und Eifer für sein Volk.

#### § 41. Der Geist Gottes.

Das gesammte Wirken Gottes nach Aussen in Schöpfung, Erhaltung und Leitung der Welt, vollzieht sich durch Mittheilung seines Geistes (רוח), welcher die von Gott nach seinem Willen ausgehende Kraft ist, die alles Leben, sinnliches wie geistiges, weckt, erhält und mehrt; sinnlich dargestellt



als ein von ihm entsandter Hauch (Hiob 32, 8). Wie er am Schöpfungsmorgen über dem chaotischen Weltstoffe schwebt (Gen. 1, 2), um ihn gleichsam zur Erzeugung der Weltgeschöpfe zu befruchten, so bringt er jedes Einzelleben hervor (Gen. 2, 7; 6, 3; Hiob 12, 10; 27, 3; 33, 4; 34, 14. 15; Jes. 42, 5; Sach. 12, 1), und Gott heisst darum der Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22; 27, 16).

Und wie das leibliche Leben, so rührt auch jedwede geistige Kraft und Fähigkeit von ihm her. Er weckt den Heldenmuth und die Thatkraft der Richter (Jud. 6, 34; 11, 29; 13, 25), die Einsicht und Klugheit der Vorsteher des Volkes (Num. 11, 16 ff.; 27, 18; Deut. 34, 9), die Kunstfertigkeit des Künstlers (Ex. 28, 3; 31, 3; 35, 31), die Weisheit der Könige und der einzelnen Menschen (Gen. 41, 38; Hiob 32, 8), die Begeisterung des Dichters (2. Sam. 23, 2), die Fähigkeit zur Prophetie (Num. 11, 17 ff.; 24, 2) und die Kraft zu heiligem Sinn und Wandel (Ps. 51, 13). Er ist ein Geist der Weisheit und der Klugheit, des Rathes und der Kraft, der Erkenntniss und der Furcht Jahwehs (Jes. 11, 2). Jeden Augenblick kann ihn Gott entziehen, dem leiblichen Leben ein Ende machen, das geistige hemmen oder trüben. Dem ursprünglichen Begriff (dies ist weiter zu betonen) haftet nicht die Idee der Heiligkeit an, sondern blos die der Kraft, die an und für sich sittlich indifferent ist; darum darf es nicht befremden, wenn 1. Reg. 22, 21 ff. der Geist zur Strafe Ahabs ein Lügengeist in dessen Propheten wird. Ein guter Geist wird er erst, wenn er zum Segen mitgetheilt wird (Ps. 143, 10). Von einer persönlichen Existenz des Geistes Gottes kann hiernach keine Rede sein, auch 1. Reg. 22, 21 nicht. Zwar ist רוּחַ der Geist, aber nicht identisch mit dem Geist Gottes oder dem heiligen Geist; er ist vielmehr die Kraft der Weissagung, und dieser Geist wird zum Lügengeist, weil er diesmal falsche Einsicht mit-



theilt. Der Weissagungsgeist ist personificirt, nicht hypostasirt.

Es ist überhaupt in der prophetischen Periode noch nicht an der Zeit, wo Gottes Walten als durch Mittelkräfte sich vollziehend vorgestellt wird.

Man kann nun fragen, ob der Geist als Einheit oder Mehrheit gedacht ist. In Gott ruhend ist er freilich nur Einer, seine Intelligenz und Lebenskraft. Aber ausser Gott können wir ebensowohl von einer Einheit als von einer Mehrheit sprechen, je nachdem wir die eine göttliche Ursache oder die Vielheit der Wirkungen ins Auge fassen. Er ist eben weiter Nichts als die Gotteskraft, welche das Einzelleben schafft und jede menschliche Fähigkeit bedingt.

#### § 42. Der Mensch.

Der Mensch besteht, wie alle lebendigen Wesen, aus zwei Elementen, dem irdischen Stoffe (אַרְמָה, עֶפֶר) und dem göttlichen Geiste (רוּחַ) (Gen. 2, 7; Jes. 42, 5; Sach. 12, 1). Die Materie ist an und für sich todt; der Geist Gottes schafft erst das Leben. Es ist derselbe sinnlich gedacht als Hauch Gottes, wie das Athmen ja das Merkmal des Lebens ist (Gen. 2, 7). Wenn er in den Stoff eingeht, wird er zur Seele (נֶפֶשׁ); der Stoff selbst zu Fleisch (בָּשָׂר). Die Seele lebt nur durch die Kraft des Geistes (Hiob 33, 4), der Körper durch die inwohnende Seele. Falsch ist demnach die Annahme, dass das A. T. eine Trichotomie des Menschen lehre, wenigstens in dem Sinne, als ob Leib, Seele und Geist ursprünglich drei coordinirte Bestandtheile des menschlichen Wesens wären. Der Geist ist nicht eine Substanz neben der Seele, sondern die göttliche Lebenskraft, wodurch die einzelne Seele entsteht, er ist zur Seele geworden. Darum kann auch nicht von einer Präexistenz der Seelen die Rede sein. Diese entstehen erst, wenn Gott den Menschen als



lebendiges Wesen schafft; wird doch zuerst der Leib gebildet, dann erst die Seele (Gen. 2, 7).

Nach der eben gegebenen Darstellung concentrirt sich die Persönlichkeit, das menschliche Einzelleben in der Seele, und alle Thätigkeit des Menschen, sowohl in der sinnlichen als in der geistigen Sphäre, ist ein Thun seiner Seele. Sie ist Trägerin des sinnlichen Lebens (*anima*), und jedes lebendige Wesen kann נפש חיה genannt werden. Als *anima* hat sie einestheils ihren Sitz im Blute (Lev. 17, 11), oder wird geradezu mit dem Blut identificirt (Lev. 17, 14; Deut. 12, 23), weil mit dem Verluste des Blutes auch das Leben aufhört, so dass von einem Ausströmen der Seele im Blute die Rede sein kann (Jes. 53, 12). Andererseits, nach der Grundbedeutung von נפש, Hauch, wird sie mit dem Athem combinirt, und Sterben ist ein Aushauchen der Seele (Jer. 15, 9). Die Seele ist aber auch *animus*, Subject aller geistigen Thätigkeit, des Denkens, Fühlens und Wollens (Deut. 4, 29; 6, 5; Jes. 61, 10 u. s. w.).

Eben darum können, wo von sinnlichen Lebensäußerungen die Rede ist, *nefes* und *basar* unterschiedslos gebraucht werden; man kann in diesem Falle «Ich» sowohl mit נפשי als mit בשרי oder עצמי umschreiben. Ersteres Ps. 6, 4, Letzteres Ps. 6, 3; 16, 9; 32, 3; 35, 10; 51, 10; 63, 2. Wenn hingegen geistige Phänomene bezeichnet werden sollen, können *nefes* und *ruach* mit einander abwechseln. Der Mensch ist wie betrübt an der Seele, so am Geist zerbrochen: Letzteres Gen. 26, 35; Ex. 6, 9; 1. Sam. 1, 15; Hiob 21, 4; Ersteres 1. Sam. 1, 10; Jud. 18, 25; 2. Sam. 17, 8.

Mittelpunkt der Seelenthätigkeit wie des Blutlaufs ist das Herz (לבב, לב), womit auch dichterisch Nieren (כליות Ps. 16, 7; 26, 2), Inneres, *intestina* (מעים Ps. 40, 9; קרב Ps. 64, 7; 103, 1) abwechseln. Es ist der Sitz nicht allein der Gefühle



(Jos. 7, 5; 11, 20), sondern auch der Willensbewegungen (Ex. 4, 21), und der Gedanken (Gen. 6, 5; Jes. 10, 7). Es kann synonym werden mit Verstand (Hiob 12, 3), und ein unverständiger Mensch heisst ein Mann ohne Herz (Hos. 7, 11; Jer. 5, 21; Prov. 17, 16). Im Besondern ist das Herz das sittlich-religiöse Organ des Menschen, so dass der Werth des Menschen sich nach dem Zustand seines Herzens bestimmt. Es ist die Rede von einem weisen (1. Reg. 3, 12), reinen (Ps. 51, 12), aufrichtigen (Gen. 20, 5), wie von bösen (Jer. 3, 17), hoffärtigen Herzen (Ez. 28, 2). Um den Menschen zu beurtheilen, sieht Gott das Herz an (1. Sam. 16, 7; Jer. 20, 12), und der sittliche Beruf des Menschen besteht in der Bewahrung des Herzens (Prov. 4, 23). So fern ein böses Herz den Bundesverpflichtungen nicht entspricht, und die Beschneidung das Zeichen des Bundes ist, kann es ein unbeschnittenes genannt werden (Deut. 10, 16; Lev. 26, 41; Ez. 44, 9). Es ist hiernach selbstverständlich, dass לב, wo von Stimmungen und Zuständen der Seele gesprochen wird, mit *nefesch* und *ruach* abwechseln oder daneben stehen kann. Auf die genauern Unterschiede der Seelenfunctionen lässt sich das A. T. nicht ein, so wenig wie auf das nähere Verhältniss der Einzelseele zum Geiste Gottes, oder auf die Art ihrer Verbindung mit dem Leibe. Es wird daher immer ein gewagtes, wenn nicht fruchtloses Unternehmen bleiben, aus dem A. T. eine wissenschaftliche Seelenlehre herauslesen zu wollen. Der populär-dichterische Ausdruck widerstrebt jedweder schulmässig genauen Definition.

### § 43. Das Ebenbild Gottes.

Der Mensch ist nach dem Vorhergehenden ein von Natur sittlich religiöses Wesen, die Anlage zur Sittlichkeit und Frömmigkeit ist ihm angeboren. Das ist es, was ihn von



andern lebendigen Geschöpfen, von den Thieren unterscheidet. Seine höhere Würde ist in den Schöpfungsberichten damit angedeutet, dass er die Thiere benennet, also sie in seine Erkenntniss einschliesst (Gen. 2, 20), dass er sie beherrscht (1, 27 ff.), und zu seinem Nutzen gebraucht (3, 21; 4, 4; 9, 3 ff.), ja schon dadurch, dass sie in Beziehung auf ihn geschaffen worden sind (2, 19), oder er, als das höchste Werk der Schöpfung, zuletzt von Gott geschaffen wird (1, 26 ff.). Die vorzügliche Würde des Menschen, seine Einzigkeit unter allen Erdenwesen bezeichnet das A. T. freilich in einer Stelle, welche dem Priestercodex angehört (Gen. 1, 26), als *Ebenbildlichkeit* mit Gott: «Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, seiner Aehnlichkeit gemäss.» Diese Stelle ist von den Kirchenvätern missverstanden worden, indem sie einen Unterschied machten zwischen *צלם*, *εἰκὼν*, und *דמות*, *ὁμοίωσις*, und die einen (Justin, Irenaeus) ersteres auf den Leib, letzteres auf die Seele bezogen; die andern (Alexandriner) in dem *εἰκὼν* die geistige Anlage, in der *ὁμοίωσις* die freie Entwicklung derselben sahen. Beides ist so sehr dasselbe, dass gleich im 27. Verse die *דמות* ausgelassen werden konnte. Aber was ist unter diesem Ebenbilde zu verstehn? Zunächst ist die orthodoxe Ansicht von einer ursprünglichen, durch die Sünde Adams verlorenen Vollkommenheit abzulehnen. Gen. 5, 1. 3; 9, 6 zeigen, dass das Ebenbild Gottes von Adam auf seine Nachkommen sich vererbt, somit dass es ein unveräusserliches Gut der Menschheit ist, und wenn Ps. 8, 6 den Menschen nur wenig unter Gott setzt, so ist nicht der ideale, sondern der empirische Mensch gemeint, der Mensch nach dem Fall, nicht vor demselben. So viel ist gewiss, dass der Ausdruck die besondere Würde des Menschen im Gegensatz zum Thiere bedeutet, seine ausschliessliche Herrlichkeit (Ps. 8, 6) an welcher kein anderes Erdengeschöpf Theil hat, und eine Würde, dadurch er Gott nahe gerückt wird. Die



leibliche Gestalt kann dabei mitgedacht sein, sofern Gott ja, wenn er erscheint, eben in dieser Gestalt sich offenbart, ist aber sicherlich nicht die Hauptsache in einer Religion, welche einen bildlosen Gott lehrt. Auch die Herrschaft über die Thiere erschöpft den Begriff nicht, sie ist nur eine Folge der besondern Hoheit des Menschen. Der Ausdruck besagt seine Verwandtschaft mit Gott, den Besitz eines Geistes, der begabt ist mit Vernunft und Freiheit, und berufen zu heiligem, Gott ähnlichem Leben. Eben auf dieser Natur des Menschen beruht die Möglichkeit, dass Gott als Person, mit ihm als Person in einen Bund trete. Dass die Fortdauer der individuellen Seele nicht eingeschlossen ist, werden wir später sehen.

#### § 44. Die Verpflichtungen des Bundesvolkes.

Aus der gesammten Menschheit hat sich Gott das Volk Israel auserwählt zu seinem Eigenthum. Israel hat seinerseits mit der Annahme des Bundesverhältnisses auch die Verpflichtung auf sich genommen, Gott als seinen Herrn anzuerkennen (Gen. 17, 1; 18, 19; Ex. 19, 6; 24, 3). Das Volk ist Knecht Jahwehs und hat in Gehorsam ihm zu dienen. Seine Gerechtigkeit, d. h. seine Angemessenheit zu diesem Verhältniss, das dem Bundesstande entsprechende Verhalten, besteht in der Erfüllung der göttlichen Gebote (Deut. 6, 25). Letztere sind zusammengefasst in dem Ausspruche: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (Lev. 11, 44. 45; 19, 2; 20, 7). Darin ist eingeschlossen: ein Gott geweihtes Leben und das Aufsichnehmen der äusserlichen Zeichen des Bundesverhältnisses, also Gottesdienst im weitem und Gottesdienst im engern Sinn; ein sittlich religiöses und ein rituelles Element.



§ 45. Das Ideal der Sittlichkeit.

Das Werk Mosis bestand, wie wir gesehen haben, vornehmlich in der Hebung des sittlich-religiösen Lebens seines Volkes, durch Einprägung des Glaubens an Einen Gott, Schöpfer und Richter, dem durch sittlichen Wandel gedient werden müsse. Die Propheten haben auf diesem Grunde weiter gearbeitet und die mosaischen Grundsätze entwickelt. Ihre sittlichen Anschauungen treten uns entgegen, theils in concreter Gestalt in den Bildern Abrahams und Hiobs, theils im Zusammenhang formulirt, besonders im Deuteronomium.

Der oberste Grundsatz ist die alleinige Verehrung Jahwehs des Bundesgottes, mit ausdrücklichem Verbot jedweden Synkretismus (Ex. 20, 2. 3; Deut. 5, 6. 7; 6, 4 ff.). Anders thun ist Ehe- und Bundesbruch (Hos. 1-3). Freilich, das theoretische Wissen allein, das Sagen: «Wir, Israel, erkennen dich (Hos. 8, 2)», thut es nicht; die fromme Gesinnung gegen den Schöpfer und Schirmer des Volkes muss vorhanden sein. Das Grundgebot ist Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, aus allen Kräften (Deut. 6, 5; 10, 12; 11, 1. 13. 22; 13, 4; 19, 9; 30, 16. 20; Jos. 22, 5; 23, 11), dankbar gegen ihn sein (Deut. 6, 12; 7, 9; 8, 5), ihn fürchten (Deut. 5, 29; 6, 2. 13. 24; 8, 6; 10, 12; 14, 23; 28, 58; 31, 13) und ihm dienen in Gehorsam und Demuth (Deut. 10, 13; 11, 1. 32; 26, 16; Jes. 42, 1 ff.; Zeph. 2, 3; 3, 12). Das ist die Grundgesinnung, aus welcher aller Werth des Handelns fließt, und darum gilt es das Herz zu beschneiden, d. h. durch Abthun aller Unreinigkeit es Gott zu weihen (Deut. 10, 16).

Das Verhalten gegen den Nächsten ist neben dem Dekalog schon im Bundesbuche geregelt; doch mehr vom rechtlichen als vom sittlichen Standpunct aus. In letzterer Beziehung sind hervorzuheben die menschenfreundlichen Bestimmungen



über die Knechtschaft (Ex. 21, 2 ff.), die Empfehlung von Waisen, Wittwen und Fremden (22, 20 ff. ; 23, 9), die Sorge für die Armen (22, 25 ff. ; 23, 10 ff.), die Einschränkung der Blutrache (21, 13). Lev. 19 führt die Verordnungen über Rechtlichkeit und Mildthätigkeit weiter aus. Das Deuteronomium bezeichnet hier einen Fortschritt, indem es mehr als das Bundesbuch auf die Gesinnung dringt, und Gerechtigkeit und Treue als die Grundlage aller socialen Verhältnisse empfiehlt (1, 16 ff. ; 16, 18 ; 19, 14 ff. ; 21, 15 ff. etc.). Wie die andern Gesetzgeber, betont es Güte und Mitleid gegen die Armen und Unterdrückten (10, 18 ; 14, 29 ; 15, 7 ff. ; 22, 1-4. 8 ; 23, 16 ff. ; 24, 17 ff.), Freundlichkeit gegen Fremde (14, 28 ff. ; 16, 11-14), Mäßigung gegen den Feind (20, 10 ff. ; 19. 20), Humanität selbst gegen Thiere (25, 4). Am Zusammenfassendsten und Tiefsten ist der Grundsatz Lev. 19, 18. cf. 33 : Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Freilich, diese Moral hat auch ihre Schattenseiten ; der Nächste ist der Bruder, der Volksgenosse, das Princip der Liebe ist volksthümlich beschränkt ; der ansässige Fremdling zwar genießt des Rechtsschutzes und wird der Milde empfohlen (Ex. 22, 21 ff. ; 23, 9 ; Lev. 19, 9-10. 33-34 ; 23, 22). Aber den Ausländer zu berauben und zu bedrücken gilt als Recht, und es ist verboten, das Wohl der Amalekiter und Ammoniter zu suchen (Deut. 23, 4 ff. ; 25, 17 ff.).

Anschaulicher als in diesen vereinzeltten Vorschriften der Gesetzgeber tritt uns das Idealbild israelitischer Tugend entgegen in der Person Abrahams, welche gewiss schon in den Anfängen der prophetischen Periode durch den Jahwisten gezeichnet worden ist. Er wandelte vor Gott (Gen. 17, 1). Das ist der Eindruck, welchen schon der priesterliche Erzähler empfangen hat, und welchem sich kein Leser entziehet. Ueberall



ruft er Gottes Namen an (Gen. 12, 7. 8). Er zeigt ein vollendetes Gottvertrauen, indem er aus seiner Heimat in ein ihm unbekanntes Land zieht (12, 1 ff.), Glauben an die göttliche Verheissung eines Sohnes (15, 6), auch wo deren Erfüllung nach menschlichem Ermessen unmöglich scheint (18, 11), völligen Gehorsam, auch wenn es gilt das Liebste, den einzigen Sohn, das Kind der Verheissung Gott zum Opfer zu bringen (c. 22). Sein Gebet ist ebenso demüthig (18, 27) als zuversichtlich und zudringlich (ib. 23 ff.). Im Verkehr mit dem Nächsten zeigt er sich treu den Verpflichtungen der Verwandtschaft und des eingegangenen Bundes (14, 14 ff. 21 ff.), bereit auf seinen eigenen Vortheil zu verzichten, um Bruderszwist zu verhüten (13, 8). Er ist gastfreundlich und höflich Unbekannten gegenüber (18, 1 ff.), die an seinem Zelt vorüberkommen, und so erfüllt von dem Sinne für Gerechtigkeit, dass er auch für Sodom Fürbitte einlegt, damit nicht Gerechte sammt den Frevlern umkommen (18, 23 ff.). Der einzige Zug, wodurch das Bild getrübt wird, die halbe Lüge, mit der er seine Frau als seine Schwester ausgiebt (12, 11 ff.; 20, 2 ff.), um sich und Sarah vor Unbill zu bewahren, erklärt sich eben aus der Rücksicht, dass der Israelit Fremden oder Feinden Aufrichtigkeit nicht schuldet.

Nicht minder lehrreich ist das Bild Hiobs. Er kann sich rühmen seiner Keuschheit, die nicht in das Eherecht anderer eingriff und die Augen nicht erhob auf die Jungfrau, seiner Billigkeit gegen Knechte und Mägde, seiner Mildthätigkeit gegen Wittwen und Waisen, seiner Gastfreundschaft gegen den fremden Wanderer, seiner Selbstbeherrschung, welche durch keinen Reichthum zu Hochmuth, durch keine Ungerechtigkeit zum Fluche gegen den Feind sich hinreissen liess, seines unbestechlichen Rechtssinnes, welcher die Rechtssache auch Unbekannter führte und dem Räuber den Raub aus



den Zähnen riss, seiner Frömmigkeit, die für allen Segen Gott die Ehre gab (29, 12-17; c. 31).

Das sind die Idealbilder israelitischer Tugend, Bilder von denen nur der particularistische Zug loszulösen ist, um für alle Zeiten giltig zu sein. Eines leuchtet hier schon hervor, dass man mit Unrecht die hebräische Sittenlehre des Legalismus beschuldigt hat. Die Ideale wollen nicht bloß äusserliche Conformität mit dem bürgerlichen oder kirchlichen Gesetze, sondern eine richtige Herzensstellung zu Gott und seinem geoffenbarten Willen. Das Gesetz muss in das Herz geschrieben sein (Deut. 6, 6 ff.; 10, 16).

#### § 46. Rituelle Verpflichtungen.

Als heiliges Volk (Deut. 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19; 28, 9; Ez. 20, 12; 37, 28) soll Israel nicht bloß in Herz und Wandel Gott geheiligt sein, sondern auch eine äusserliche Weihe empfangen in einer besondern Art des Lebens und der gottesdienstlichen Uebungen. Wir haben somit auch die rituellen Verpflichtungen des Bundesvolkes zu betrachten.

Die Beschneidung als Bundeszeichen ist früher besprochen worden. Unterlassung derselben ist in diesem Zeitraum nicht nachweisbar.

Was die gottesdienstlichen Uebungen betrifft, so sind sie im Deuteronomium mehr vorausgesetzt als geboten. Neues enthält eigentlich nur das 12. Capitel in der Vorschrift, dass nur im Tempel zu Jerusalem Opfer dargebracht und die üblichen Feste gefeiert werden sollen. Im Uebrigen bleibt Alles beim Alten.



Die Feier des Sabbats als eines Ruhetages für Alle, auch für Knechte und Hausthiere, wird nicht nur im Dekalog (Ex. 20, 10; Deut. 5, 12), sondern auch Ex. 23, 12; 34, 21; Lev. 19, 30 eingeschärft und Jeremia (17, 20 ff.) achtet es für nothwendig, zu derselben zu ermahnen. Die Feste, welche zu begehen sind, sind Pesach, Pfingsten und Laubhütten. Alle männlichen Glieder der Gemeinde sollen an der Feier derselben Theil nehmen (Ex. 23, 14. 17; 34, 18. 23; Deut. 16) und nicht leer vor Jahweh erscheinen (Ex. 23, 15. 19; 34, 20. 26; Deut. 12, 6. 11. 27; 14, 22; 26, 12 ff.).

Gottesdienstliche Handlungen sind nur Reinen erlaubt (Lev. 19, 2 etc.). Der Israelit überhaupt aber hat sich jeder Unreinheit zu enthalten, insbesondere des Genusses von unreinen Thieren (Deut. 14; Lev. 11), von Zerrissenem und Gefallenem (Ex. 22, 30; Deut. 14, 21), von Blut (Deut. 12, 23; Lev. 19, 26).

Das Mehrere gehört in die Archäologie. Das Meiste ist uralte Volkssitte, Einzelnes mag durch Mose erst eingeführt sein und als Unterscheidungszeichen vom Heidenthum, nach und nach, besondern Werth erhalten haben. Die Propheten der vorexilischen Zeit legen überhaupt nicht den Nachdruck auf die Form; die Betonung oder gar Bevorzugung letzterer ist erst der Charakter der späteren Periode.

#### § 47. Das Verhältniss des rituellen Elements zum sittlich-religiösen.

Die Frage nach dem Verhalten der Propheten zu dem Ritualgesetz ist besonders in der neuesten Zeit vielfach erörtert worden, in Verbindung mit der andern: was sie von dem Pentateuchischen Gesetzbuch als vorhanden voraussetzen. Die kritische Untersuchung über letztere können wir hier bei Seite lassen und erstere Frage allein ins Auge fassen. Man hat



die Propheten für Prediger des mosaischen Gesetzes, so weit dasselbe im Pentateuch vorliegt, angesehen, und sich auf das Wort Thorah, welches sie häufig gebrauchen, berufen. Aber תורה, die spätere Bezeichnung des Pentateuchs, bedeutet bei ihnen nicht ein Buch, sondern überhaupt Unterweisung und speciell diejenige Unterweisung, welche Gott dem Volke durch den Mund seiner Propheten gibt (Jes. 1, 10 ; 2, 3 ; 5, 24 ; 8, 16 ; 30, 9 ; Am. 2, 4 ; Hos. 4, 6 ; 8, 1 ; Mich. 4, 2 ). Damit ist also für unsere Specialuntersuchung nichts gewonnen, und wir müssen ihre eigenen Erklärungen über den Werth des Rituals vernehmen. Die hieher gehörigen Stellen sind zahlreich, und ich hebe nur einige der bezeichnendsten heraus : Hos. 6, 6 « Frömmigkeit lieb' ich und nicht Opfer ; und Gotteserkenntniss mehr denn Brandopfer » cf. 8, 13, — Jes. 1, 11 ff. « Wozu mir eurer Opfer Menge ? spricht Jahweh, ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fettes der Mastkälber, und am Blute von Stieren und Lämmern und Böcken habe ich keine Lust. Wenn ihr kommt, vor mir zu erscheinen, wer verlangt das von euch, meine Vorhöfe zu zertreten ? Bringet nicht mehr Lügenopfer ! Rauchwerk ist mir ein Gräuel, Neumond und Ruhetag, Berufung der Gemeinde ; ich mag nicht Frevel und Festversammlung. Eure Neumonde und eure Feste hasset meine Seele, sie sind mir zur Last ; ich bin müde sie zu tragen..... Waschet euch, reiniget euch, schaffet eure bösen Werke mir aus den Augen, höret auf zu freveln, lernet Gutes thun ». cf. 29, 13. Mich. 6, 6 ff. Auf die Frage : « Womit soll ich treten vor Jahweh ? Mit Brandopfern ? mit Tausenden von Widdern, oder Strömen Oels ? Soll ich meinen Erstgeborenen geben zu meinem Schuldopfer, meine Leibesfrucht für die Sünde meiner Seele ? » antwortet der Prophet : « Es ist dir kundgethan, o Mensch, was gut ist ; und was Jahweh von dir fordert, als Recht zu üben und Frömmigkeit zu lieben, und demüthig zu wandeln



mit deinem Gott» Vergl. noch Am. 4, 4 ff.; 5, 21 ff.; Jer. 6, 20; 14, 12; Jes. 58, 5 ff.

Man könnte nach solchen Stellen geneigt sein, den Propheten absolute Verwerfung alles Rituellen zuzuschreiben. Beachtet man indess, dass Hosea (9, 4 ff.) die Unmöglichkeit der Opfer im unreinen Lande als eine Züchtigung ansieht, dass Jeremia auf Sabbatruhe dringt (17, 19 ff.) und auch in der herrlichen Zukunft einen Priesterstand und Opfer erwartet (33, 17 ff.), der exilische Theil von Jesaja, c. 40 ff., an Sabbatfeier und Speisegesetzen hält (65, 4; 66, 17) und einen fortdauernden Priesterdienst in Aussicht stellt (66, 21), so wird man den Gedanken abweisen, als hätten sie Abstellung des Opfer-Cultus u. s. w. verlangt. Ihr Bestreben geht nur dahin, dem Volke, welches am Ceremonienwesen sich genügen lässt und der Bundespflicht damit zu genügen meint, darzuthun, dass der äusserliche Dienst kein Ersatz für Herzensfrömmigkeit und rechtschaffenen Wandel sein kann, und dass er überhaupt nur Werth hat, wenn er der Ausdruck frommer Gesinnung ist. Die vorhin angeführte Stelle aus Jes. 1 zeigt dies deutlich; was Gott verlangt, ist in erster Linie Frömmigkeit des Herzens und Rechtschaffenheit des Wandels, in abgeleiteter Weise erst, als Zeichen und Frucht der ihm wohlgefälligen Gesinnung, Acte des Cultus. Gehorsam ist besser denn Opfer (1. Sam. 15, 22).

Ohne den üblichen Cultus aufheben zu wollen gehn die Propheten aber noch weiter zu der Behauptung, dass der Opferdienst kein nothwendiger und ursprünglicher Bestandtheil der Bundesverpflichtung sei. Zu solchen, die sich daran genügen lassen, spricht Jahweh durch Jeremia (7, 22): «Nicht redete ich mit euren Vätern, und gebot ihnen nicht, zur Zeit, da ich sie ausführte aus dem Lande Aegypten, in Betreff von Brandopfern und Schlachtopfern; sondern dies gebot ich ihnen und sprach: Gehorchet meiner Stimme, so



will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein, und wandelt ganz in dem Wege, welchen ich euch gebieten werde, auf dass es euch wohl gehe ». Das heisst doch gewiss: Opferdienst ist eine Zuthat, nicht das Wesen der Bundespflicht; letzteres besteht im Gehorsam. Zugleich aber ist damit gesagt, dass das mosaische Gesetz, so weit es vorhanden war, die Verordnungen über die Stiftshütte und den Opferdienst an derselben nicht enthielt. Wie hätte sonst Jeremia auch nur hoffen können, mit seiner Behauptung Glauben zu finden? Das jahwistische Buch und das Deuteronomium, die Jeremia kennt, enthalten überhaupt keine Opfergebote, obwohl sie den Opfergebrauch voraussetzen, insbesondere bringen sie den Opferdienst nicht in Verbindung mit der Bundesschliessung. Dies geht auch daraus hervor, dass, wo die Propheten von Bundesbruch reden, nirgends von ihnen ein fehlerhafter Opferdienst gerügt wird, es sei denn, dass er statt Jahweh anderen Göttern gewidmet war.

#### § 48. Wie hat Israel den Bund gehalten?

Fragen wir uns nun, wie das Volk Israel den mit Jahweh eingegangenen Bund gehalten hat, so lautet die Antwort der Propheten: Von jeher hat das Volk den Bund übertreten und diese beständige Uebertretung ist um so unverantwortlicher als Unterweisung und Warnung ihm nie gefehlt hat. Von jeher war das Volk bundbrüchig (Jer. 2, 20; 7, 13; Ez. 16. 20. 23). Alle Wohlthaten Gottes, die Erlösung aus Aegypten, die Führung durch die Wüste, die Besitznahme Canaans, seinen bleibenden Schutz, haben sie ihm mit Undank und Untreue vergolten (Jer. 2, 5 ff.; Jes. 5, 1 ff.; Hos. 4, 7; 11, 1 ff.; 12, 8 ff.; 13, 4 ff.). Auch die Züchtigungen haben nichts gefruchtet, Misswachs, Hunger, Krieg, Pest, sie nicht zu Jahweh, von dem sie abgefallen,



zurückgeführt (Am. 4; Jer. 44). Umsonst waren alle Mahnungen der Propheten, die Gott ihnen sandte: man hörte sie nicht an, man gebot ihnen Schweigen, und verfolgte sie (Jes. 6, 10; 30, 10; Jer. 43, 2; 44, 4 ff. 15 ff.; Am. 7, 10 ff.). Kurz, was Jahweh auch für das Volk that, Wohlthat, Züchtigung, Lehre und Mahnung, Israel blieb verstockt, ein widerspenstiges, hartnäckiges Volk (Jes. 30, 9; Ez. 2, 5 ff. 3, 7), ein Volk, das Gottes Gebote nicht hören will (Am. 2, 4), ein Volk von Blinden und Tauben (Jes. 42, 18). Es giebt zwar einzelne Gerechte, doch in geringer Zahl; im Ganzen ist das Volk ein unfruchtbarer Weinberg (Jes. 5, 1 ff.; Mich. 7, 1 ff.).

Die Propheten verzeichnen oft ein Sündenregister des Volkes (Jer. 7, 2 ff.; Ez. 16. 20. 23, 36 ff.). Es ist wichtig zu wissen, was sie ihm eigentlich vorwerfen, da dadurch ihre ganze Tendenz klar wird, so wie die Idee, welche sie sich von dem Bunde machen.

Zunächst kommt hier in Betracht der Götzendienst, welcher im eminenten Sinne Bundesbruch, Ehebruch ist (Hos. 1-3; 4, 12; 5, 3 ff.; 8, 4 ff.; 9, 1-10; 13, 1 ff.; Jes. 2, 6-8. 18 ff.; 8, 19; 65, 2 ff.; Zeph. 1, 5; Jer. 1, 16; 2, 5. 11; 5, 19; 7, 18; 8, 1 ff. 19; Ez. 6, 9; 7, 20; 8, 6 ff.; c. 16. Weiter rügen sie den Mangel an lebendigem Glauben an Gott und seinen Schutz, welcher sich äussert in Kleinmuth gegenüber menschlicher Macht (Jes. 7, 2; 8, 12) und im Vertrauen auf menschliche Hülfe (Hos. 5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 2; 13, 10; Jes. 22, 8 ff.; 30, 1 ff.; 31, 1 ff.; Jer. 2, 18. 36) oder auf eigene Weisheit (Jes. 5, 21; Jer. 8, 8 ff.); die Lüge und Heuchelei, womit man meint, Gott durch äusserlichen Dienst zufrieden zu stellen, wenn auch das Herz fern von ihm bleibt (Jes. 29, 13; 48, 1; 58, 3 ff.; Jer. 7, 4, 10 ff.; 11, 15; Am. 5, 21 ff.) und selbstgerecht auf solche Scheinverehrung pocht (Jer. 2, 35;



Ez. 16, 49 ff.). Im Verkehr mit dem Nächsten werfen die Propheten dem Volke überhaupt die Uebertretung der Gebote der zweiten Tafel vor (Hos. 4, 2). Im Besondern strafen sie die Habgier (Jes. 5, 8; 10, 1 ff.), welche ihre Ziele zu erreichen zu Falschheit und Lüge greift (Jes. 6, 5; 9, 16; 59, 3 ff.; Mich. 7, 5; Jer. 9, 2 ff.), im Handel und Wandel Betrug übt (Mich. 6, 10 ff.; Am. 8, 4 ff.; Jer. 5, 27; 6, 13; Jes. 59, 13), die Armen durch Unterdrückung und Wucher ausbeutet (Am. 2, 7; Jes. 10, 1 ff.; Ez. 22, 12. 13), beim Gericht durch Bestechung Ungerechtigkeit veranlasst oder übt (Jes. 1, 23; 5, 23; 59, 4; Mich. 3, 11; 7, 3; Zeph. 3, 3) und auch vor Raubmord und Blutschuld nicht zurückschreckt (Jer. 2, 30; Hos. 6, 8; Ez. 7, 23; 22, 2 ff. 13; 24, 6. 9; Jes. 59, 3). Im häuslichen Leben rügen sie Schwelgerei und Unzucht (Am. 3, 10; 6, 4 ff.; Hos. 4, 11 ff.; Jes. 3, 16 ff.; 5, 11 ff.; Jer. 5, 7; Ez. 22, 11; 23, 37 etc.), die Auflösung aller Bande der Pietät (Mich. 7, 6). In einem Worte, was sie beklagen und bedrohen ist die Uebertretung der Sittengebote des Dekalogs; die heiligen Formen kommen nicht anders in Betracht, als um zu sagen, dass damit Jahweh nicht gedient ist. Wenn das Land entweiht ist, so geschieht es durch Götzendienst und sittenlosen Wandel (Jer. 2, 7; 16, 18; Ez. 36, 17; Mich. 2, 10). Es bestätigt sich somit auch hier, was früher gesagt worden ist von dem absoluten Vorzug der Frömmigkeit und Rechtchaffenheit vor der rituellen Correctheit. Es ist, als ob das Ritualgesetz nicht zum Bunde gehörte, wenn als Bundesverletzung überall nur die Uebertretung der sittlich religiösen Vorschrift betont wird. In der späteren Zeit ist das anders geworden.



### § 49. Die Allgemeinheit der Sünde.

Das Resultat der Prüfung des Volks nach dem Gesetze Gottes ist also: das Land war entweiht unter seinen Bewohnern; denn sie übertraten das Gesetz, überschritten die Satzung, brachen den ewigen Bund (Jes. 24, 5). Verschwunden sind die Frommen aus dem Lande und Recht-schaffene giebt's unter den Menschen nicht. Der Beste unter ihnen ist wie ein Dornbusch, der Redlichste schlimmer als eine Hecke (Mich. 7, 4). Zwar giebt es auch Gerechte in Israel und die Propheten selbst, welche erfüllt von der Bundesidee dem Volke mit Seufzen seine Sünden vorhalten, zählen sich und diejenigen, welche ihnen ein williges Ohr leihen, zu denselben. Aber für sündlos halten sie sich nicht. Auch ein Jesaja weiss sich von unreinen Lippen (Jes. 6, 5), und Hiob welcher seine Gerechtigkeit rühmt und von Gott selbst als ein Gerechter erklärt wird, läugnet nicht, in seiner Jugend Sünden begangen zu haben (Hiob 13, 26). Das Volk ist also unrein und sündhaft ohne Ausnahme. Wie viel mehr die Heiden, die ausser dem Bunde stehn, denen die Offenbarung des göttlichen Willens nicht zugekommen ist! Sie heissen geradezu רשעים, Frevler (Ez. 7, 21; Jes. 14, 5), und dieser Sprachgebrauch ist später stehend geworden. Die Sünde ist demnach allgemein.

Die Ursache dieser Allgemeinheit liegt in des Menschen Natur selbst. «Was ist der Mensch, dass er rein sei und dass gerecht der Weibgeborene? Siehe, seinen Heiligen traut er nicht, und der Himmel ist nicht rein vor seinen Augen: geschweige der Abscheuliche und Verdorbene, der Mensch der wie Wasser Unrecht trinkt» (Hiob 15, 14-16. cf. 25, 4-6; 1. Reg. 8, 46). Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse allezeit von Jugend auf (Gen. 6, 5; 8, 21). Sein Herz ist trugvoll und verderbt (Jer. 17, 9). Mit dem Sündenhang wird der Mensch geboren, «von Unreinen kann kein Reiner



kommen» (Hiob. 14, 4). «Siehe, in Schuld bin ich geboren und in Sünde empfing mich meine Mutter» (Ps. 51, 7), klagt der Psalmist und will damit nicht die Art und Weise der menschlichen Fortpflanzung als sündig darstellen, sondern aussagen, dass das entstehende Menschenleben schon einem sündig bestimmten Boden entwächst. Es wird also allerdings Erbübel, ein sich von Anfang des Menschengeschlechtes vererbender Hang zum Bösen gelehrt. Es kann nur die Frage sein, ob dieser Hang ursprünglich oder erst in Folge eines Falles entstanden sei.

### § 50. Die Entstehung der Sünde.

Die einzige Stelle, welche hier in Betracht kömmt, ist Gen. 3 die sogenannte Geschichte von Adams Sündenfall. Die seit Augustin orthodoxe Erklärung ist, dass die Menschen-natur, ursprünglich gut geschaffen (Gen. 1, 31), durch Adams Sünde eine solche Veränderung erlitten hat, dass seither der Hang zur Sünde ihr anhaftet. Das Weitere übergehe ich, als nicht hieher gehörig. Auch wenn man die Stelle historisch fasst, ist eine derartige Veränderung als im Sinne des Verfassers liegend zu bestreiten. Ist es doch auch für Kain Pflicht, über die Sünde zu herrschen, die nach ihm verlangt (4, 7) und wenn er es soll, so ist auch das Können implicirt so gut wie bei Adam (3, 17). Aber der ganze Abschnitt will überhaupt nicht ein einmal geschehenes Factum der Urzeit referiren, sondern die Genesis der Sünde in der Menschheit und in jedem einzelnen Menschen beschreiben. Wir haben einen Mythos, nicht eine Geschichte vor uns und zwar einen tiefsinnigen, der uns Licht giebt über das Wesen und die Erscheinungsform der Sünde. Der Sinn ist folgender :

Mann und Weib leben anfänglich im Paradies im Stande der Unschuld. Aber diese Unschuld ist keine anerschaffene



sittliche Vollkommenheit (*justitia originalis*)!; sie ist im Gegentheil ein Mangel, das Nichtwissen um Gut und Böse, der Zustand des noch nicht zum Bewusstsein gekommenen Kindes und des kindisch gewordenen Greisenalters (Jes. 7, 16; Jon. 4, 11; Deut. 1, 39; 2. Sam. 19, 35), und dieser Zustand vor dem Erwachen des sittlichen Bewusstseins ist treffend gezeichnet in der Abwesenheit des Schamgefühls (2, 25), dessen Entstehen mit den ersten Regungen des Gewissens zusammenfällt. Aber in diesem animalischen Zustand darf der Mensch nicht beharren. Er ist mit Freiheit begabt. Das Verbot des Genusses vom Baume der Erkenntniss (2, 17) setzt sie mit der Möglichkeit der Uebertretung voraus. Und der Trieb nach Erkenntniss des Guten und Bösen, das Gewissen im Keime liegt im Menschen; sonst liesse sich das Weib nicht versuchen, nach der verbotenen Frucht zu verlangen (3, 6). Es muss also Versuchung an den Menschen herantreten, wobei der innere Trieb durch die Schlange symbolisirt ist (3, 1 ff.), d. h. die Möglichkeit der Sünde und die Versuchung zur Sünde ist durch Gott gesetzt; die Natur des Menschen ist so angelegt, dass er zur Sünde versucht werden und in Sünde verfallen kann. Aber nur die Möglichkeit der Sünde ist Gottes Werk; ihre Verwirklichung rührt vom freien Willen des Menschen her. Gott hat den Genuss vom Baume der Erkenntniss verboten und bestraft ihn (3, 14 ff.); er hat also die Uebertretung nicht gewollt. Die Schuld des Menschen liegt darin, dass er seinem eigenen Willen statt Gottes Gebot Folge geleistet hat, und diese Schuld fühlt er auch, denn er scheut sich nun und fürchtet sich vor seinem Gebieter (3, 7 ff.). Die Sünde bezeichnet allerdings einen Fortschritt aus der Unmündigkeit in die Mündigkeit, aus der Bewusstlosigkeit in das sittliche Bewusstsein. Die Schlange hat nicht unwahr gesprochen: «Ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gutes und Böses» (3, 5); denn Gott bestätigt selbst dieses



Wort (3, 22); aus einem Naturwesen ist der Mensch zu einem sittlichen geworden. Aber dieser Fortschritt, welcher an sich nothwendig war, ist auf verkehrtem Wege gewonnen; statt in freigewollter Entscheidung für den Willen Gottes, hat der Mensch in Uebertretung desselben den Unterschied zwischen Gut und Böse kennen gelernt. In einem Worte: Gutes und Böses zu erkennen ist Trieb und Beruf des Menschen, aber ob er auch thatsächlich zu dieser Erkenntniss durch Selbstbestimmung für das Böse gelangt, ist doch die Sünde, was nicht sein soll, und eben darum sie zu überwinden die Aufgabe jedes Menschenlebens. Sie soll und darf nur ein Durchgangspunct sein.

Wir lernen also in der Geschichte vom Sündenfall nicht, wie die Sünde zu Anfang des Menschengeschlechtes in dasselbe Eingang gefunden hat und zu einer zerstörenden Macht geworden ist; wir haben vielmehr die mythisch-symbolische Darstellung seines Uebergangs ins sittliche Bewusstsein, welcher sich bei jedem Einzelnen in ähnlicher Weise wiederholt. Darum gerade, weil sie eine Thatsache der Erfahrung berichtet, ist sie lehrreich für die Erkenntniss vom Wesen und von der Erscheinungsform der Sünde. Ihr Wesen ist eigenwillige Auflehnung wider Gottes Gebot. Sie kommt zu Stande dadurch, dass der Mensch den Trieb hat sein eigenes Selbst zu behaupten, keine Beschränkung seines Willens dulden mag, auch von seinem Schöpfer nicht, und weiter, dass der Trieb nach sinnlichem Genusse in ihm liegt; das reizende, sinnliche, niedere Gut verleitet ihn zur Verläugnung des höhern Gutes der Willenseinheit mit Gott. Seine leiblich sinnliche Natur ist Veranlassung der Sünde, aber freier Wille ist deren Urheber.



§ 51. Die Schuld.

Darin eben, dass die Sünde eine frei gewollte ist, liegt der Grund, dass sie Schuld nach sich zieht (אשם, עון). Der Herr der Welt kann seine Ordnungen nicht antasten lassen, Widersetzlichkeit gegen seinen Willen nicht dulden. Der Uebertreter seines Gesetzes muss entweder sich mit ihm versöhnen, oder die Uebertretung durch Strafe büssen. Das gilt besonders für das Volk Israel, welches seiner besondern Offenbarung theilhaftig geworden, am Sinai in seinen Bund getreten, und unablässig von seinen Propheten vor Bundesbruch gewarnt worden ist. Darum folgt bei ihnen nach der Schilderung der Sünden des Volks, immer die Androhung der Strafe des heiligen Gottes. Und nicht bei ihnen allein; auch die ältern Gesetzgeber schliessen alle ihre Auseinandersetzungen der Bundespflichten mit einer Aufforderung zur treuen Erfüllung derselben, unter Hinweisung auf den Segen, welcher dem Gehorsam, den Fluch, welcher der Uebertretung in Aussicht steht (Ex. 23, 20 ff.; Deut. 28; Lev. 26). Beides, wie es nicht anders zu erwarten steht, da es sich um das Volk als solches handelt, bezieht sich auf das zeitliche Gedeihen. Der Inbegriff des göttlichen Segens ist das Leben (Deut. 30, 15. 19). Es schliesst alles in sich, was zur irdischen Wohlfahrt gehört: langes Leben, Kindersegen, Fruchtbarkeit, Sieg und Macht. Mit allem Diesem ist Gedeihen dem bundestreuen Volke verheissen. Hingegen wird Bundesbruch bedroht mit Verkürzung des Lebens, Kinderlosigkeit, Misswachs und Theurung, Krankheiten, Niederlage vor den Feinden, Verstossung aus dem heiligen Lande. Die Propheten werden nicht müde, in jedem Unglück ein Gottesgericht über die Sünde des Volkes und eine Mahnung zur Umkehr zu sehn. Die Erfahrung aber hat sie gelehrt, dass alle Warnungen und Erlebnisse bisher fruchtlos gewesen;



daher sie an des Volkes Läuterung verzweifelnd einen Gerichtstag verkündigen, welcher die Existenz des Volkes vernichten wird.

### § 52. Der Tag Jahwehs.

Der Gerichtstag, der Tag Jahwehs (Joel 1, 15; 2, 1; Zeph. 1, 7. 10. 14; Ez. 13, 5), sein grosser, furchtbarer Tag (Mal. 3, 23), ist ein Tag der Schrecknisse (Joel 2, 11; Jer. 30, 7; Jes. 2, 19), begleitet von Wunderzeichen am Himmel und auf der Erde (Joel 3, 3), Verdunklung von Sonne, Mond und aller Lichter am Himmel, Erdbeben, Wasserfluth (Joel 2, 2. 10; 3, 4; 4, 16; Am. 8, 8. ff.; 9, 5). Je nach den Zeitläuften wird er bald in der Nähe, bald in der Ferne erwartet (Joel 1, 15; 2, 1; Zeph. 1, 14; Ez. 12, 28; — Jes. 10, 3; Mich. 7, 11). Sein Kommen wird eben an bestimmte Ereignisse der Gegenwart geknüpft. Naturerscheinungen, wie eine Heuschreckenplage und Dürre (Joel 1), oder Ereignisse der Weltgeschichte, wie das drohende Herannahen der Assyrier im 8., der Chaldäer am Ende des 7. Jahrhunderts, sind seine Anzeichen. Diese Völker sind die Zuchtruthe, mit der Jahweh an seinem abtrünnigen Volk Rache nimmt. Als Werkzeuge in seiner Hand werden sie Israel besiegen und unterjochen (Jes. 10, 5; Jer. 9, 10), seine Städte, Samarien, Jerusalem zerstören (Am. 3, 11 ff.; 6, 1 ff.; Mich. 1, 5 ff.; Jer. pass.), den Staat vernichten (Hos. 4, 19; Jes. 28, 21 ff.; Zeph. 1, 18), das Volk aus dem heiligen Lande wegführen und in unreinem Lande zerstreuen (Am. 4, 3; 5, 27; 7, 11; Hos. 8, 13; Jes. 22, 3; Mich. 4, 10; Jer. 10, 17; 11, 11 ff.; Ez. 22, 15). Israel und sein Land wird nur noch einem Todtenfelde gleichen (Ez. 37).

Indess eine gänzliche Ausrottung des Volkes beabsichtigt Jahweh nicht (Jer. 4, 27; 5, 18 etc.). Ein Rest bleibt und



bekehret sich (Jes. 6, 13; 10, 20 ff.; 8, 17 ff.; Am. 9, 8 ff. etc.), der Same einer bessern Zeit. Bevor aber diese Zeit anbrechen kann, muss das Gericht auch die Heiden treffen.

### § 53. Das Gericht über die Heiden.

Das Gericht Jahwehs muss über die Heiden kommen, weil sie in ihrem Uebermuthe nicht bedacht haben, dass sie nur seine Werkzeuge zur Strafe seines eigenen Volks waren; weil sie in der Demüthigung desselben alles Maas überschritten und die Ehre Gottes in frecher Selbstüberhebung angetastet haben (Jes. 10, 5 ff.; 30, 27 ff.; 47, 6 ff.; 49, 24 ff.; Jer. 30, 11. 16; Ez. 36, 4 ff. u. s. w.). Jahweh, der die Sache seines Volkes führt, der sein Hüter und Schirmer bleibt, muss an seinen Bedrückern Rache nehmen, und ihnen nach ihrem Thun vergelten (Hab. 3, 13 ff.; Ez. 11, 14 ff.; Jes. 26, 21; 34, 8; 47, 1 ff.; 51, 22 ff.; 63, 4; Deut. 30, 7; Jer. 25, 27 ff.; 50, 28; 51, 11. 56). Was hier in Betracht kömmt, ist nicht die Abgötterei der Völker, die ja eine natürliche ist, sofern sie ausser dem Bunde stehn, sondern ihr feindliches Verhältniss zu Israel, dem Bundesvolke. Wenn Jahweh, der an dem eigenen Volke Gerechtigkeit übt, die Heiden um so weniger verschont (Jer. 25, 27 ff.), so ist die Ursache davon nicht ihre grössere Schlechtigkeit, sondern sein Eifer für sein Eigenthumsvolk, und die eigne Ehre, welche er als Herr und König dieses Volkes zu wahren hat. Es versteht sich von selbst, dass das Gericht immer demjenigen Volke gedroht wird, unter dessen Uebermacht Israel gerade zu leiden hat. So trifft es bei Jesaja die Assyrer (10, 12; 18, 1), bei den Propheten kurz vor dem Exil und während desselben die Chaldäer (z. B. Jer. 50. 51; Jes. 13. 14; 24 ff.). Der Ort, wo es sich vollzieht, ist schon bei Joel 4, 12 in der Nähe



Jerusalems zu suchen (das Thal Josaphat = Jahweh richtet). Sacharja (14, 2 ff.) lässt die Völker Jerusalem einnehmen, und darnach von Jahweh vernichtet werden; Ezechiel (39, 1 ff.) den letzten Feind des schon wieder hergestellten Volkes Gog, den Fürsten von Rosch, Mesech und Thubal, auf den Bergen Israels überwunden werden.

Der Gerichtstag über die Heiden ist, wie derjenige über Israel, begleitet von Wundern am Himmel und auf der Erde (Sach. 14, 4; Jes. 13, 10, 13; 24, 18 ff.; 34, 1—5), und die Beschreibung hier wie dort ein Werk der Phantasie. Bald ist es Gott allein, der ohne menschliche Werkzeuge mit Feuerflammen, Fluth, Wetter und Hagelsteinen den Feind vernichtet (Jes. 30, 30; 31, 8; Sach. 12, 4; 14, 3). Bald gebraucht er ein Volk gegen das andere, die Chaldäer gegen Aegypten, die Meder gegen Babylon (Jes. 13, 17 ff.), um Rache zu üben; bald ist es Israel selbst, welches in Heldenkraft das Joch zerbricht (Sach. 9, 13 ff.; 10, 5. 7.; Mich. 4, 13). Auch die Zeit des Gerichts ist verschieden angegeben. Jesaja sieht den Tag ganz nahe (10, 25), Jeremia erwartet ihn erst nach längerer Frist (25, 11); der exilische Verfasser von Jes. 40—66 wieder in der nächsten Zukunft; Ezechiel das letzte Gericht erst nach der Wiederherstellung Israels (38. 39). Dieser Wechsel der Anschauung ist bedingt durch die jeweilige Machtstellung des Feindes. Die spätere Zeit erst hat die abweichenden Vorstellungen in eine chronologische Reihenfolge gebracht.

#### § 54. Die Wiederherstellung Israels.

Wie das Gericht über die Heiden eine Strafe ist für ihre Vergehen an Israel, so ist es anderseits die Bedingung der Wiederherstellung Israels. Auf diese eigentlich ist



es damit abgesehn. Sie ist in dem Bundesverhältniss begründet, in welchem Jahweh zu Israel steht. Seine unwandelbare Liebe lässt es nicht zu, dass das Volk seiner Auswahl zu Grunde gehe (Mal. 3, 6; Hos. 11, 8; Jer. 31, 2 ff., 20; Jes. 49, 14 ff.; 54, 7-10); seine Treue und Wahrhaftigkeit erheischt, dass die den Vätern gegebenen Verheissungen erfüllet werden (Jes. 40, 7. 8), und seine Ehre fordert, dass die Heiden seine Macht und Hoheit kennen lernen an den Wundern, die er für sein Eigenthum verrichtet (Deut. 32, 26. 27; Ez. 36, 20 ff.; Jes. 48, 9 ff.). Er begnadigt sein Volk, vergibt ihm seine Sünden (Jer. 31, 34; 33, 8; 50, 20; Ez. 16, 63). Die Reue Israels über seine Vergangenheit (Deut. 30, 2; Jer. 31, 19; Ez. 36, 31; Sach. 12, 10) und seine Läuterung sind dabei überall als Vorbedingung vorausgesetzt (Jes. 1, 26; 4, 2 ff.; 6, 13; 30, 19; Mich. 5, 11 ff.). Die Ehebrecherin wird wieder zur Braut (Jes. 54, 6).

Die Restitution hat zuvörderst eine politische Seite. 1. Die Gefangenen und Deportirten sollen erlöst werden aus allen Gegenden, wohin sie zerstreut sind (Am. 9, 14; Jes. 11, 12. 16; 41, 1 ff.; Sach. 9, 11; Jer. 30, 3; 32, 37; Ez. 34, 27 ff. u. s. w.). 2. Das Volk wird in ruhigem Besitz des Landes bleiben (Joel 4, 20; Am. 9, 15). 3. Jerusalem wird für immer wieder aufgebaut werden (Jer. 31, 38 ff.) und ebenso der Tempel (Ez. 40 ff.). 4. Die 12 Stämme sollen wieder zu einem Königreich vereinigt werden (Hos. 2, 2; 3, 5; Jes. 11, 13; Ez. 37, 15 ff.). 5. Das vereinigte Israel wird über die Nachbarn siegen und herrschen (Joel. 4, 8; Sach. 10, 5; Jes. 11, 14; Mich. 4, 13; 5, 7. 8). In einem Worte, die zerfallene Hütte Davids wird wieder aufgerichtet (Am. 9, 11), weissagt Amos zu einer Zeit, wo beide Reiche noch bestanden, und Ezechiel hofft (37, 1-14), dass das vernichtete Volk zu neuem Leben auferstehen werde; der Zorn Gottes ist durch die Züchtigung gestillet, fernerhin erbarmt



sich Jahweh mit dauernder Huld (Jes. 54, 8 ff.; 62, 8 ff.). Sein erneuerter Bund ist ein ewiger Bund (Jer. 31, 35 ff.; Ez. 16, 60).

### § 55. Das neue Bundesvolk.

Die neuen Verhältnisse des restaurirten Volkes werden nach zwei Seiten hin dargestellt: a) das Volk steht in dem richtigen Verhältniss zu seinem Gotte, b) und es erfreut sich seiner Segnungen in Fülle.

Das neue Bundesvolk ist ein Volk von Gottesfürchtigen und Gerechten (Jes. 60, 21; Mal. 3, 16. 18. 20). Unwürdige Mitglieder zählt es nicht in seiner Mitte (Ez. 34, 17. 20), denn alle Frevler und Ungerechten werden ausgerottet (Jes. 29, 20; Zeph. 3, 11). Die Verehrung der Götzen, durch welche das Volk sich so lange verunreinigte, hat dann aufgehört (Hos. 2, 18 ff.; Jes. 30, 22; 31, 7; Ez. 6, 8 ff.; 11, 18). Die Glieder des neuen Volkes werden nichts Böses, nichts Verwerfliches thun (Jes. 11, 9; Ez. 11, 20), alle Tugenden üben, Treue, Gerechtigkeit, Aufrichtigkeit, (Jes. 1, 26; 32, 1 ff.; Zeph. 3, 13), Friedfertigkeit (Jes. 32, 16 ff.), Gottvertrauen (Zeph. 3, 12). Das Gesetz wird fortan nichts Aeusserliches für sie sein, sondern in ihr Herz geschrieben (Jer. 31, 31 ff.; 32, 40). Nicht mehr ein steinernes, unempfindliches Herz sollen sie in ihrem Leib tragen, sondern ein für Gottes Mahnung empfängliches, fleischernes Herz (Ez. 11, 19; 36, 26). Denn Gott giebt seinen Geist (Ez. 36, 27; 39, 29; Jes. 44, 3; 59, 21), welcher vollkommene Gottes-Erkenntniss und unsträflichen Wandel wirkt. Und dieser Geist wird Allen zu Theil (Joel 3, 1 ff.), machet Alle gottgelehrt (Jer. 31, 34; Jes. 11, 9) und seinen Vorschriften gehorsam (Ez. 36, 27). Volle Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volke wird dann stattfinden, wie nie zuvor. Er wohnt in seiner Mitte,



beschirmt und begleitet es (Mich. 4, 7; Jes. 4, 5. 6). Er ist des Volkes Schmuck, Krone und Licht (Jes. 28, 5; 60, 19). Das Verhältniss Israels zu seinem Gotte ist nun das normale geworden; im vollen Sinne ist es Gottes Volk und Jahweh sein Gott (Sach. 8, 8; 13, 9; Jer. 30, 22; 31, 1; 32, 38; Ez. 11, 20; 14, 11; 34, 24).

Eben darum, weil Gott an dem zu ihm bekehrten Volke nun seine Freude haben kann (Zeph. 3, 17), lässt er es alle Segnungen geniessen die er der Treue verheissen hat. Das Land wird in Ueberfluss seinen Ertrag geben, und ein jeglicher die Frucht seiner Arbeit geniessen (Joel 4, 18; Am. 9, 13; Hos. 2, 23 ff.; Jes. 32, 15 ff.; 65, 21; Jer. 31, 12; Sach. 8, 12 ff.; Ez. 34, 26 ff.). Mit den wilden Thieren schliesst Gott einen Bund, dass sie nicht schaden (Hos. 2, 20; Ez. 34, 25). Kein Krieg wird mehr das Land verheeren; die Waffen werden zerbrochen oder in Werkzeuge des Ackerbaues umgeschmiedet (Jes. 2, 4; Mich. 4, 3; Hos. 2, 20; Sach. 9, 10). Jerusalems Thore können offen bleiben Tag und Nacht (Jes. 60, 11). Ein jeglicher wird sicher wohnen unter seinem Weinstock und Feigenbaum (Mich. 4, 4; Jer. 30, 10), Leid und Klagen werden ein Ende nehmen (Jes. 25, 8; 65, 19), und kein früher Tod mehr die Glücklichen bedrohen (Jes. 65, 20). Die Natur selbst erfährt eine Umwandlung, das Land wird zur Ebene, Jerusalem allein, mit dem Tempel in der Mitte, bleibt erhaben (Sach. 14, 10). Aus dem Gotteshause fliesst ein gewaltiger Bach durch das Land Canaan; an seinen Ufern wachsen allerlei Bäume, deren heilkräftige Blätter nicht welken, deren Früchte nicht ausgehn und zur Speise dienen (Ez. 47, 1-12). Canaan wird zum Paradiese und seine Wüsten zum Gottesgarten (Jes. 30, 23 ff.; 32, 15; 41, 17 ff.; 43, 19; 44, 3; 51, 3; 55, 13). Jahweh schaffet einen neuen Himmel und eine neue



Erde (Jes. 65, 17; 66, 22). Der Mond glänzt wie die Sonne, die Sonne wie das Licht von sieben Tagen (Jes. 30, 26). Ja, man wird des Sonnen- und Mondlichtes nicht mehr bedürfen, denn Jahweh dienet zum ewigen Lichte (Jes. 60, 19).

Das sind die Herrlichkeiten und Segnungen des neuen Bundes, und dieser Bund Jahwehs mit seinem Volke ist ein ewiger (Hos. 2, 21; Mich. 4, 7; Jer. 31, 36 ff.; 33, 20 ff.; Jes. 59, 21; 61, 8). Vieles freilich in dieser Schilderung mag nur als poetische Ausmalung der einstigen Herrlichkeit, oder Symbol geistiger Vorgänge gemeint sein. Die spätere Zeit aber hat es buchstäblich aufgefasst, wie die Apokalypsen insgesamt es bezeugen. Eine Scheidung der wirklichen Hoffnungen und des Spieles der Phantasie ist nicht möglich. Aber wichtig ist, und für den Geist der Propheten ein ewiger Ruhm, dass sie die sittliche Vollendung nicht wie ein verlorenes Paradies beklagen, sondern das Ideal in die Zukunft setzen, als einen Sporn es zu verwirklichen.

#### § 56. Die Zukunft der Heiden.

Die Hoffnung Israels trägt, so weit sie bisher dargestellt ist, einen particularistischen Charakter. Indess, dieser Particularismus erweitert sich zum Universalismus. War einmal Jahweh nicht mehr bloß als der Nationalgott Israels, sondern als der einzige Gott und Herrscher aller Völker erkannt, so konnte es nicht ausbleiben, dass auch die Allgemeinheit seiner Verehrung erwartet wurde, dass die Idee des Zutritts der Heiden zum künftigen Gottesreich sich Bahn brach. In der That zwar muss auch jedes Volk, welches sich an Israel vergangen, und Gott nicht dienen will, der Vernichtung anheimfallen (Jes. 60, 12), aber auch von der Heidenwelt bleibt ein Rest (Sach. 9, 7) für Jahweh übrig, und dieser Rest aus



allen Völkern bekehrt sich (Sach. 14, 16 ff.), sei's unter dem Eindruck der Gerichte Jahwehs und seiner Macht- und Liebesthaten an seinem Volke (Jes. 19, 18 ff.; 45, 6. 16. 20 ff.; 61, 9; Jer. 3, 17; 16, 19; Ez. 36, 36; 37, 28; 38, 23; 39, 6; Zeph. 3, 9; Mich. 7, 16; Sach. 8, 20-23), sei's dass die sittliche Schönheit der Gesetze Israels (Deut. 4, 6 ff.; Jes. 2, 2 ff.), und die Gerechtigkeit seines Königs (Jes. 11, 10) die Augen der Heiden auf sich ziehen. Der exilische Verfasser des zweiten Theiles des jesajanischen Buches stellt es geradezu als Beruf Israels, des Knechtes Gottes, hin, die Heiden zur Erkenntniss des wahren Gottes zu führen (42, 6 ff.; 49, 6; 51, 4; cap. 61), das Licht der Heiden zu sein, dass Gottes Heil dringe bis ans Ende der Erde.

Die Bekehrung ist freilich wieder in den Formen des israelitischen Cultus gedacht: Jerusalem und sein Tempel bleiben der Mittelpunkt (Jes. 25, 7. 10; 26, 15); Gottes Haus in Jerusalem wird zum Bethaus für alle Völker; dahin ziehen sie alljährlich, um anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern (Sach. 14, 16); ja an jedem Sabbat und Neumond kommen sie zum feierlichen Gottesdienste nach Zion (Jes. 66, 23), zu dessen Verherrlichung ihre Schätze dienen (60, 5-7; 61, 6). Der König Israels wird der König Aller sein (Jes. 11, 10). Ihm und Jahweh unterthan, werden sie ihre Schwerter zu Hacken und ihre Spiesse zu Winzermessern schmieden; kein Volk mehr gegen ein anderes Volk das Schwert heben und Krieg lernen (Jes. 2, 4; Mich. 4, 3). Es wird allgemeiner Friede herrschen, die ganze Erde ein grosses Gottesreich sein. Diese grossartige Idee der Propheten ist in der Folgezeit nicht überschritten worden. Jesus brauchte nur die nationale Hülle abzustreifen, um sie zum Kerne seiner Predigt zu machen.



§ 57. Der Messias.

Wir haben im Bisherigen die Zukunftshoffnung der Propheten betrachtet, ohne dass von einem irdischen König im Gottesreiche, dem sogenannten Messias (משיח, χριστός der Gesalbte), die Rede war. Die Vorstellung ist in der That für die Beschreibung der Endzeit des Heils nicht unentbehrlich, und mehrere Propheten schildern letztere ohne die Verfassung der Nation, sei's eine monarchische, sei's eine andere, auch nur mit einem Worte zu berühren (Joel 3; Hab. 3; Zeph. 3; Jes. 13. 14; 24-27; 40-66). Ueberdies ist die Vorstellung wandelbar, und dieser Wandel gerade durch die geschichtlichen Zeitläufte bedingt. Ueberall aber, wo sie sich vorfindet, ist nur an ein Glied des davidischen Hauses als Messias gedacht. Amos 9, 11 weiss von einer Wiederherstellung der zerfallenen Hütte Davids, und auch der Ephraimite Hosea (3, 5) kennt keine Wiederherstellung ohne die Rückkehr seines Volkes unter das davidische Haus. Näheres über einen König der Zukunft findet sich bei ihnen nicht vor.

Sehr entwickelt ist dagegen die Messiasvorstellung bei den judäischen Propheten seit der Mitte des 8. Jahrhunderts, bei Jesaja, Micha und dem Verfasser von Sach. 9-11. Am ausführlichsten ist Jesaja. Er hat eben die Verheissung ausgesprochen, dass das von den Assyriern gebeugte Volk des Nordreichs einen neuen Tag der Freude erleben wird. Das Joch des Eroberers soll zerbrochen, seine Kriegsrüstung der Flammen Speise werden (9, 1-4). Diese Hoffnung gründet sich auf die Gewissheit, dass Jahweh dem Volke einen Retter schenken wird (v. 5 ff). «Denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben, und es ruhet die Herrschaft auf seiner Schulter — zur Mehrung der Herrschaft und zum Heil ohne Ende, über Davids Thron



und sein Königreich, es zu festigen und zu stützen durch Recht und Gerechtigkeit, von nun an bis in Ewigkeit. Der Eifer Jahwehs der Heerschaaren wird solches thun.» — Der König der Zukunft auf Davids Thron wird hiernach das davidische Reich mehren und durch gerechtes Regiment stärken für alle Zeiten. Um dieses Werk auszuführen, muss derselbe auch ganz eminente Eigenschaften besitzen, welche in seinen Namen bezeichnet sind. Er heisst **פלא יועץ**, Wunder von einem Berather, d. h. von unvergleichlicher Regentenweisheit; **אל גבור**, Gottheld, in Gottes Kraft auftretender Krieger; **אבי־ער**, Beutevater, siegreicher Heerführer; **שר־שלום**, Friedefürst, welcher durch seine Alles überwindende Macht den Frieden herstellt.

Die andere Stelle, wo Jesaja deutlich von dem König der Zukunft redet, ist cap. 11, 1-5. Auch hier ist er ein Sprössling des davidischen Hauses, ausgerüstet mit allen Regententugenden, welche der Geist Gottes in ihm schafft: v. 2: «Und es ruhet auf ihm der Geist Jahwehs, der Geist der Weisheit und der Klugheit, der Geist des Rathes und der Kraft, der Geist der Erkenntniss und der Furcht Jahwehs.»

Weisheit und Einsicht überhaupt, Herrscherklugheit und Herrschertapferkeit, religiöse Erkenntniss und Frömmigkeit sind also die Eigenschaften die ihn auszeichnen und diese Eigenschaften bethätigen sich in seinem Regiment, v. 3: «Er hat sein Wohlgefallen an der Gottesfurcht (den Gottesfürchtigen) und nicht nach dem Anblick seiner Augen wird er richten, und nicht nach dem Hören seiner Ohren entscheiden», d. i. nicht nach dem Schein oder auf Gerüchte hin; v. 4: «Er richtet mit Gerechtigkeit die Armen und bescheidet mit Billigkeit die Elenden des Volkes» (welche früher kein Recht finden konnten). «Er schlägt das Land mit seines Mundes Geissel und mit seiner Lippen Zornhauch tödtet er den Frevler.» Seine Entscheidungen macht er gel-



tend durch sein Machtgebot, welches Tod und Leben in sich schliesst; v. 5: «Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften und die Treue der Gurt seiner Lenden»; v. 10: «Darum wenden sich auch zu ihm die Völker», um Rath und Entscheidung zu finden.

An Gottheit des Messias ist so wenig von dem Propheten gedacht, dass er als eine seiner Tugenden die Gottesfurcht hervorhebt. Es ist ein menschlicher König, Gottes Freund und mit Gottes Geist erfüllt, in seinem Namen herrschend, durch seine Tugenden das Ideal eines Regenten. Die Frage ist, ob ein Einzelner, ewig herrschender? Zu bemerken ist in diesem Bezuge, dass 9, 6 nicht von dem Könige, sondern von seinem Reiche gesagt ist, dass es dauern wird in Ewigkeit, und dass der Spross aus Isaia's Wurzel (11, 1) nicht nothwendig nur Einer sein muss, sondern eben so gut auf die davidische Dynastie bezogen werden kann. Auch der verheissene Sohn (9, 5) könnte collectiv genommen werden, so gut wie der Prophet (Deut. 18, 18). Und wirklich verheisst in späterer Zeit Jesaja (28, 6) dem Reste seines Volkes Richter erfüllt mit dem Geiste des Gerichts, Krieger erfüllt mit Heldenmuth und Kraft zum Siege und ebenso 32, 1. 2 Schutz und Schirm unter dem gerechten Walten von König und Obern. Es ist demnach nicht so ausgemacht als man es gewöhnlich dafür ansieht, dass Jesaja überhaupt nur von einem einzigen König der Zukunft redet, der keine Nachfolger haben wird. Die Frage wäre freilich im Sinne der traditionellen Annahme gelöst, wenn unter dem Immanuel 7, 14 ff. der Messias zu verstehen wäre. Aber dies muss ich in Abrede stellen. Ahas hat sich geweigert durch ein Zeichen sich die Versicherung Jesajas von dem baldigen Abzug der Juda bedrängenden Syrer und Ephraimiten verbürgen zu lassen; da gibt ihm der Prophet selbst ein Zeichen: «Siehe das junge Weib ist schwanger und wird einen Sohn



gebären und seinen Namen Immanuel nennen »; v. 16. « Denn ehe der Knabe weiss das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird verödet sein das Land vor dessen beiden Königen dir graut. » Das heisst, ein beliebiges junges Weib ist oder wird jetzt schwanger, wird gebären, ihren Sohn Immanuel nennen, und bevor er etwa 3 Jahre alt ist, wird die Macht deiner Feinde gebrochen sein. Das Zeichen liegt in dem Namen Immanuel, welcher eben den Schutz Gottes über sein Volk bezeichnet. Die Stelle hat keine messianische Bedeutung, und besagt nur, dass dieser Schutz vor Jahresfrist sich wirksam zeigen wird.

Jesajas Zeitgenosse Micha führt nicht weiter (5, 1 ff.). Er hat so eben von der Rettung Israels durch Jahweh und der Niederlage seiner Feinde geredet und fährt nun fort: Aus dem kleinen Bethlehem werde ein Herrscher Israels hervorgehen, dessen Ursprung aus der Vorzeit, aus den Tagen des Alterthums; d. h. aus dem alten davidischen Geschlechte soll er geboren werden; v. 2 « Darum wird Jahweh sie hingeben bis dass eine Gebärerin geboren; dann kehret seiner Brüder Rest zurück zu Israels Söhnen ». Sobald er geboren sein wird, hört auch die Zeit der Zerstreuung auf, v. 3: « Und er steht und weidet mit Jahwehs Kraft, mit der Hoheit des Namens Jahwehs seines Gottes und sie wohnen sicher; denn nun wird er gross sein bis ans Ende der Erde; » v. 4: « Und nun ist Friede. » In Gottes Kraft wird er Israel regieren, gefürchtet von seinen Feinden, die Israel nicht mehr antasten können, oder unterliegen werden. Zu bemerken ist auch hier wieder, dass der Messias nicht Jahweh gleichgesetzt ist, der sein Gott ist. Es ist allerdings nur von Einem die Rede, aber Micha hat nur die gleichzeitige Verwicklung mit Assyrien im Auge und musste nicht nothwendig von Nachfolgern des Retters reden.



Der Verfasser von Sacharja c. 9-11 stellt zwar meist Gott selbst als Retter und Herrscher seines Volkes dar (9, 8. 10), aber der irdische König fehlt doch nicht (9, 9). Er kömmt gerecht und siegreich, demüthig (nicht trotzend auf eigene Macht) und reitend auf einem Esel (als ein friedlicher) und er spricht den Heiden Frieden (v. 10); sein Frieden gebietendes Machtwort erstreckt sich über die Völker. Noch weniger als bei den beiden andern lässt sich hier entscheiden, ob von einem nur einmaligen König die Rede ist.

Das Ergebniss ist: ein König aus Davids Geschlecht oder aus der davidischen Dynastie, mit allen Regententugenden, d. h. mit Gottes Geist ausgerüstet, wird Israel in Gerechtigkeit und Friede beherrschen und ein Panier sein für die Völker, die sich nach Jerusalem wenden und seinem Friedensgebot Gehorsam leisten.

Wenn für die bisher angeführten Propheten unentschieden blieb, ob sie unter dem König der Zukunft einen einzigen Davididen oder die davidische Dynastie verstehen, so ist Letzteres deutlich der Fall bei den Propheten der chaldäischen Zeit.

In Sach. 12-14, welches in diese Zeit gehört, verschwindet der Messias als besondere Persönlichkeit. Das Heil, die Rettung Judas und Jerusalems kommt von Gott, der die Feinde verwirret, und wird zuerst dem Landvolk Judas zu Theil, damit das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems sich nicht überheben, cf. 12, 7 ff. : Jahweh stärket die Schwachen in Jerusalem, dass sie werden gleich David, und das Haus Davids gleich Gott und seinem Engel. Er giesst aus über Jerusalem und das Haus Davids einen Geist des Gebets und des Flehens, und lässt einen Quell hervorbrechen zu ihrer Reinigung. Das Haus Davids, das königliche Geschlecht dauert fort, ausgerüstet mit Gotteskraft zur Ueberwindung



der Feinde Israels, aber es ist so wenig Gott gleich, dass es einen Geist des Gebets und der Busse erhalten muss; so wenig sündlos, dass es der Reinigung bedarf.

Jeremia weissagt (30, 9), das wiederhergestellte Volk werde Jahweh seinem Gotte, und David seinem Könige dienen, welchen er ihnen erwecken werde. Nicht aber David selbst, zu neuem Leben erstanden, ist gemeint, sondern ein Nachkomme, Sprössling des davidischen Hauses (צמח 23, 5; 33, 15), weise, gerecht, und Gerechtigkeit ühend im Lande, unter dessen Schutz Juda beglückt ist und sicher wohnt. Dieser Spross ist aber nicht ein einzelner König, sondern der Prophet hat die Dynastie, eine Reihenfolge im Sinne, wenn er 33, 17 spricht: «Es soll dem David nie an einem Manne fehlen, der da sitzt auf dem Throne Davids» (wie den Priestern und Leviten es nie an einem Manne fehlen soll, der da opfert) und v. 20 ff: wenn mein Bund mit Tag und Nacht gebrochen werden kann, so soll auch mein Bund mit David meinem Knechte aufhören, so dass er keinen Nachfolger habe, welcher herrsche auf seinem Throne.

Ezechiel stimmt mit Jeremia überein. Ein Reis aus dem Stamme Davids, auf den heiligen Berg verpflanzt, soll zur mächtigen Ceder werden, in deren Schatten allerlei Vögel wohnen (17, 22 ff.). Dies schon zeigt, dass, wenn an andern Stellen (34, 23; 37, 22. 24. 25) der König der Zukunft David genannt wird, nicht an den wiedererstandenen Sohn Isaïs, sondern an einen Fürsten aus seinem Geschlechte zu denken ist, oder vielmehr an dieses Geschlecht im Ganzen, an die Dynastie; denn auch hier ist eine Reihenfolge von Fürsten vorausgesetzt, wenn von unveräusserlichem Königsgut die Rede ist, das nur den Söhnen auf bleibende Zeit ge-



schenkt, aber anderen nur als Lehen übertragen werden kann (46, 16 ff.), und es ist sogar (45, 8 ff.) deutlich von einer Mehrheit nicht gleichzeitiger, sondern aufeinander folgender Fürsten die Rede.

Die Hoffnung der Propheten zur Zeit des Untergangs des jüdischen Staates geht sonach auf die Restauration der Herrschaft des davidischen Hauses, einer gerechten, Frieden und Heil schaffenden Herrschaft über das geeinte Israel. Von einem Messias als Einzelperson wissen sie nichts, und es ist vielleicht nicht zu gewagt von hieraus den Rückschluss zu machen, dass auch die älteren sich die messianische Zeit nicht anders vorstellten, denn als eine Zeit der Gerechtigkeit, des Friedens unter dem Schirme des nunmehr gerecht und weise regierenden davidischen Geschlechts. Es ist schwer einzusehen, wie aus dem Einen bleibenden Retter, wenn er einmal gedacht war, wieder eine rettende Dynastie werden konnte, und noch schwerer anzunehmen, man hätte einen unsterblichen König gehofft, dessen Unterthanen doch der Sterblichkeit nicht enthoben würden. Nur wenn die wunderbare Person des Messias nicht Gegenstand des Volksglaubens war, begreift sich auch, wie nach dem Untergang des Staates und des Königshauses eine Restauration gehofft werden konnte ohne einen persönlichen Messias. Und das ist der Fall bei dem Verfasser von Jes. 40-66. Indem ich dieses behaupte, trete ich der alt-kirchlichen Ansicht entgegen, welche nach dem Vorgang des N. T. in der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes (c. 52, 13—53, 12) eine specielle Weissagung des stellvertretenden Opfers Christi erkennt. Ueberall sonst ist der Knecht Gottes bei diesem Propheten nicht ein einzelnes Individuum sondern ein Collectiv, nämlich das Volk Israel, welches Jahweh von Anfang erwählet, sich dienstpflichtig und seines besondern Schutzes theilhaftig gemacht



hat (41, 8. 9; 43, 10; 44, 1. 2. 21. 23; 45, 4; 48, 20). Zwar seinem Berufe Gott zu erkennen und ihm zu dienen war es nicht treu gewesen, sondern taub und blind, und ist deshalb den Strafen Gottes verfallen (42, 18 ff.). Nur Einzelne aus dem Volk können auf den Namen Knecht Gottes Anspruch machen, insbesondere die Propheten welche eine Leuchte den Andern waren (44, 26; 50, 10). In Zukunft aber soll das anders werden: das ganze Volk, zu seinem Gotte bekehret, soll zum Lichte der Nationen werden, dass sein Heil dringe zu den Enden der Erde (42, 1-7; 49, 6. 8 ff.). Die Frage ist nun ob in dem Abschnitt 52, 13—53, 12 der Name Knecht Gottes ein anderes Subject bedeutet als bis dahin im Buche. Diese Frage ist aber, meines Erachtens, zu verneinen. Die Leiden sind auch hier des Volkes vergangene und noch gegenwärtige Leiden (man vergleiche 52, 14; 53, 2. 3 mit 49, 7; 50, 6. 7; 51, 7), und ebenso ist die künftige Herrlichkeit des Knechtes (53, 10 ff.) die des Volkes (49, 7; 57, 13 ff.). Aber aus der Gesammtheit, die früher ungöttlich gesinnt war, die in der Zukunft in Gottes Wegen wandeln wird, hebt sich das wahre Israel als Knecht Gottes heraus, in der Vergangenheit als vergeblicher Mahner, in der Folge als der geachtete Leiter des Volkes, der Knecht Gottes, dem des Volkes Beruf ins Herz geschrieben war. Dieser Knecht war bisher gedrückt, verachtet, misshandelt mit dem übrigen Volke, nicht um der eigenen Sünde willen, sondern wegen der Sünde der Gemeinschaft; dieser Knecht hat willig und geduldig die Schmach getragen im Bewusstsein, es sei die verdiente göttliche Strafe über das Volk; dieser Knecht ist der Retter des Volkes, das er durch seine Weisheit auf die Bahn der Gerechtigkeit und des Heiles lenkt. Dass die Schilderung des Knechtes Gottes als eine Weissagung auf Jesum angesehen wurde, begreift sich leicht bei der Art der newtestamentlichen Exegese. Eine Weissagung ist es freilich,



wenn nicht in den speciellen Zügen, doch im Allgemeinen, sofern jeder Träger des religiösen Fortschrittes nur durch die opferwillige Hingabe seiner selbst an die Sache, deren Träger er ist, diesen Fortschritt bewerkstelligen kann. Der Knecht Gottes ist Typus Christi. In ihm ist die Idee gezeichnet, welche Jesus in noch höherem Maasse verwirklichte, sofern er absolut sündlos war und nicht blos zum Heile seines Volkes, sondern für die Menschheit in den Tod ging.

Blicken wir nun zurück auf die Entwicklung der messianischen Idee bei den Propheten, so ist das Gemeinsame die Hoffnung einer Zeit der Gerechtigkeit und des Heils, welche Gott heraufführen wird, nachdem das Volk seine Sünden gebüsst und bereut. Die Erwartung geht theils auf politische Restauration, theils auf religiöse Erneuerung. Besonders in ersterer Hinsicht wird an die Wiederherstellung des Thrones Davids gedacht, sei's blos für Einen Sprössling seines Hauses, sei's für die Dynastie. Dieser König ist aber kein nothwendiges Element der Zukunftshoffnung, wie dies aus Jes. 40-66 erhellet. Gott kann sein Volk erlösen und beseligen ohne einen menschlichen Statthalter an dessen Spitze. Zu einem zusammenhängenden System über die Zukunft haben sich die Gedanken der Propheten noch nicht abgerundet. Erst das Schriftstudium jüngerer Zeit brachte ein solches zu Tage. Und je nach Neigung und Zeitumständen, leidlichen oder unerträglichen politischen Verhältnissen, konnte bald mehr die religiöse Vollendung, bald mehr die nationale Idee in den Vordergrund treten.

#### § 58. Der Zustand nach dem Tode.

Die bisher dargelegte Vergeltungstheorie hat immer das Volk als ein Ganzes im Auge, ohne Rücksicht auf das sittliche Verhalten des einzelnen Volksgliedes, wie ja der Bund ein



Verhältniss Gottes zum Volke bezeichnet, nicht ein solches zu Individuen. Die Gerechtigkeit Gottes erweist sich in den Schicksalen des Volkes; der einzelne Fromme trägt dessen Strafen mit, wie der einzelne Gottlose Theil hat an dessen Glück. Es ist also ein Missverhältniss zwischen dem sittlichen Werthe des Einzelnen und seinem besonderen Geschicke möglich, und die Idee der Gerechtigkeit Gottes, nach welcher auf Tugend Lohn, auf Laster Strafe folgen muss, findet, auf den Einzelnen angewandt, keine Bewährung an der Wirklichkeit. Im Gegentheil, die Erfahrung, dass Gerechte leiden müssen, Ungerechte ein äusserlich glückliches Leben haben, widerspricht oft dem Glauben. Wird dieses Missverhältniss im irdischen Leben nach prophetischer Ansicht in einem künftigen Leben ausgeglichen, und so die Gerechtigkeit Gottes gewahrt? Diese Frage muss verneint werden. Der Hebräer sieht im Tode das unvermeidliche Ziel des irdischen Daseins. Wenn Gott den Lebenshauch zurückzieht, wird der Mensch zu Staube (Hiob 34, 14. 15; Koh. 12, 7; Ps. 104, 29. 30). Das ist nach der Erfahrung das Loos des Menschen. Man hat nun gefragt, ob der Tod, nach hebräischer Anschauung, zum ursprünglichen Wesen des Menschen gehöre, oder erst später durch eine Veränderung der Menschennatur hinzugekommen sei. Nach der kirchlichen Ansicht ist der Mensch unsterblich geschaffen und der Tod erst Folge und Strafe von Adams Sünde, eine Strafe, welche sich auf sein ganzes Geschlecht vererbt. Diese Ansicht lehnt sich an die Geschichte vom Sündenfall (Gen. 3). Aber mit Unrecht. Gerade nach diesem Mythos war der Mensch sterblich geschaffen; Unsterblichkeit hätte er wohl erlangen und durch den Genuss des Lebensbaumes (3, 22) Gott noch ähnlicher werden können, wenn er nicht gesündigt hätte; er besass sie also nicht. Auch ist der Tod unter den Strafen, die den ungehorsamen Menschen treffen, nicht erwähnt, wie er es doch, als das grösste Uebel, sein müsste, sondern nur die



Mühen des Erdenlebens (3, 16 ff.). Wenn der Ungehorsam mit dem Tode (Gen. 2, 17) bedroht wird, so heisst das **מוֹת תָּמוּת**, du wirst sterben, und dieser Ausdruck bedeutet nie sterblich werden. Die Bedrohung mit dem Tode für einen an sich Sterblichen kann, in Verbindung mit dem gewonnenen Erkennen des Guten und Bösen, nur das Wissen um den Tod meinen, ein Wissen welches der rein animalischen Creatur abgeht, das Bewusstsein der Sterblichkeit.

Bleibt aber von dem Menschen, wenn er stirbt, wenn Gott den Lebensgeist zurückzieht, nichts übrig als der der Verwesung anheim gegebene Leib? Das ist nicht die Ansicht der Hebräer. Sie theilen mit andern Völkern, den Griechen z. B., den Glauben an eine gewisse Fortdauer der Individuen an einem besonderen Orte. Die Einzelnen dauern fort als Schemen, Schatten, **רִפְּאִים**, die Schlaffen genannt (Jes. 14, 9; 26, 14; Hiob 26, 5; Ps. 88, 11), und diese denkt man sich versammelt an einem tief unter der Erde gelegenen Orte, **שְׁאוֹל** genannt (vgl. ᾗδης. Deut. 32, 22; Ez. 26, 20; 31, 14, 32, 18; Jes. 14, 15; Hiob 26, 5; Ps. 63, 10; 86, 13; 88, 6 ff.). Die Etymologie dieses Wortes ist ungewiss. Man hat es abgeleitet von **שָׁאַל** begehren, und darnach hiesse das Todtenreich das Unersättliche, wozu Stellen wie Prov. 1, 12; 27, 20; 30, 16; Jes. 5, 14; Hab. 2, 5 wohl stimmen würden. Indess ist nicht wahrscheinlich, dass ein poetisches Prädicat den Namen abgegeben hätte, und es ist gerathener das Wort mit **שַׁעַל**, hohl sein, in Verbindung zu bringen, so dass die Urbedeutung die Höhle, gleich dem deutschen Hölle, wäre. Die Bilder, welche zur Ausmalung der Scheol dienen, wie Finsterniss, Gewürm (Hiob 10, 22; 21, 26; Jes. 14, 11), sind dem Grabe entlehnt, und sie heisst auch bisweilen **בּוֹר**, Grube, wie das Grab. Nichtsdestoweniger darf Scheol nicht mit dem Grabe identificirt werden, da es eben der Aufenthaltsort aller Todten ist, und



auch der Ausdruck «zu den Vätern versammelt werden» für sterben, wiewohl er allenfalls von der Sitte der Familiengrabhöhlen hergenommen sein könnte, erklärt sich doch besser vom Hades als vom gemeinsamen Grabe.

Die Existenz der Verstorbenen in der Unterwelt ist nur ein Scheinleben, dem in Wirklichkeit Alles mangelt was des Erdenlebens Freude und Leid ausmacht. Von den Geschicken der obern Welt sind sie unberührt, theilnahmslos auch für die eigene Nachkommenschaft (Hiob 14, 21; 21, 21). Gott wird da nicht mehr gelobt (Jes. 38, 18; Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 12; 115, 17). Da ist keine Empfindung mehr als die trostlose des Nichtseins (Hiob 14, 22), kein Unterschied des Looses; Alle sind einander in dumpfer Ruhe und Thatlosigkeit gleich (Hiob. 3, 13. Ps. 49, 11. 15), und Alle bei einander, Grosse und Geringe, Gute und Böse. Der Ort heisst geradezu **אברון**, Verderben, und Land des Vergessens (Ps. 88, 13). Aus demselben ist endlich keine Wiederkehr (Hiob 7, 9; 14, 12; Ps. 88, 11). Die Todten regen sich nicht aus ihrem Schlafe. Zusammenfassend heisst es Koh. 9, 5: «Die Lebendigen wissen, dass sie sterben werden, die Todten wissen gar nichts und haben keinen Lohn mehr. Sowohl ihre Liebe als ihr Hass, als ihr Eifer, ist längst dahin, und sie haben keinen Theil mehr in der Welt an Allem, was geschieht unter der Sonne.» Mit dem Tode hat also das bewusste Dasein des Menschen ein Ende, und aus dem Tode ist kein Entkommen.

Im Gegensatz zu der hier ausgesprochenen Ansicht hat man eine Reihe von Stellen angeführt, nach welchen die spätere Auferstehungslehre schon in der prophetischen Periode aufgekommen sein soll. Es kommen hier vorzüglich in Betracht Ez. 37, 1-14; Jes. 26, 19 ff. und Hiob 19, 25 ff. Alle übrigen sind von viel geringerer Bedeutung.

Was Ezechiel betrifft, so resumire ich zunächst die ganze



Stelle. Der Prophet ist im Geiste in eine Ebene geführt, auf welcher viele Todtengebeine liegen. Jahweh fragt ihn : Werden diese wieder lebendig werden? Und er antwortet : Du weisst es. Sofort auf Jahwehs Gebot nähern sich einander die Gebeine, überziehen sich mit Sehnen, Fleisch und Haut, und der Geist Gottes kommt in sie und sie werden lebendig und treten auf ihre Füße. Die Erklärung dieses Gesichts gibt Jahweh selbst : Diese Gebeine sind das ganze Haus Israel (das ungetheilte Volk). Siehe sie sprechen : Verdorret sind unsere Gebeine und verschwunden unsere Hoffnung ; wir sind verloren ! Das Volk im Exil hält sich hoffnungslos für immer vernichtet. Aber der Prophet muss im Namen Jahwehs verkündigen : Sieh ich öffne eure Gräber, und führe euch, mein Volk, hervor aus euren Gräbern, und bringe euch ins Land Israel. Und ihr sollt erkennen, dass ich Jahweh bin, wenn ich eure Gräber öffne, und euch, mein Volk, herausführe aus euren Gräbern. Und ich bringe meinen Geist in euch, dass ihr auflebet, und setze euch in euer Land, dass ihr erkennet, dass ich Jahweh es geredet und gethan. — Die Gräber sind offenbar symbolisch gemeint und ebenso die Auferstehung. Es ist, wie der Prophet selbst es erklärt, von der Restauration des erstorbenen Volkes die Rede.

Aber, sagt man nun mit Anerkennung der eben gegebenen Deutung, der Prophet konnte auf das gebrauchte Bild nicht verfallen, ohne den vorhergehenden Glauben an die Auferstehung der Einzelnen ; dieser Glaube erst habe ihm das Bild an die Hand gegeben. Ich entgegne mit Schultz p. 716 : Wenn Ezechiel diesen Glauben gehabt hätte, so hätte er, bevor er wusste, dass es sich um das Volk handelte, auf die Frage : Werden diese Gebeine wieder leben ? nicht mit einem : Du weisst es ! (also ich nicht), sondern mit einem : Gewiss ! geantwortet. Und wenn er wusste, dass das Gesicht sich auf das Volk bezog, so hätte er aus dem grösseren



Wunder der Wiederkehr physischen Lebens auf das kleinere der Kräftigung der noch lebenden Israeliten zu erneuertem Volksthum schliessen müssen. Lezteres aber ist das Wunder aller Wunder, das Jahweh dem Hoffnungslosen in Aussicht stellt. Das Bild, das Ezechiel gebraucht, konnte den Glauben an die Auferstehung der Einzelnen wecken; aus ihm geboren ist es nicht. Es ist also bei Ezechiel von Auferstehung des vernichteten Volks zu neuem Leben die Rede, von Erneuerung des vernichteten Staates.

Weiter führt auch nicht Jes. 26, 18: «Aufleben werden deine Todten, meine Leichname auferstehen! Wachet auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn ein Thau der Pflanzen ist dein Thau, und die Erde gebiert die Schatten wieder». Der ganze Zusammenhang lehrt, dass hier nur an das Volk gedacht ist, und so kann ich nur an die Fortdauer des erneuten Volkes denken, wenn es 25, 8 heisst: «Es vernichtet den Tod auf ewig, und es wischt der Herr die Thräne von jeglichem Antlitz, und die Schmach des Volkes nimmt er weg von der Erde.»

Eine andere Bewandniss hat es mit der Stelle Hiob 19, 25 ff. Hier handelt es sich nicht um das Volk, sondern um Hiob selbst. Dem Tode nahe, von den Freunden verkannt, die in seinen Leiden nur die gerechte Strafe begangener Sünden finden wollen, von Gott selbst auf Erden nicht für unschuldig erklärt und thatsächlich als ein solcher erwiesen, ruft er (nach Luthers Uebersetzung) aus: «Aber ich weiss, dass mein Erlöser lebt und er wird mich hernach aus der Erde auferwecken. Und werde hernach mit dieser meiner Haut umgeben werden und werde in meinem Fleische Gott sehen. Denselben werde ich nur sehen, und meine Augen werden ihn sehen, und nicht ein Fremder. Meine Nieren sind



verzehret in meinem Schoos.» Diese nach Hieronymus gemachte Uebersetzung, die, wenn sie richtig wäre, allerdings die Auferstehung des Leibes und ewiges Leben der auferstandenen Gerechten in Gottes Gemeinschaft lehren würde, ist aber gewiss falsch. Richtig übersetzt lautet die Stelle : « Ich weiss, mein Rächer lebt, und nachgehends wird er auf dem Staube (der Erde, oder meines Grabes) auftreten; und nachdem meine Haut zerstört sein wird, diese da, und frei von meinem Fleische, werde ich Gott schauen. Ihn werde ich schauen und mir zugethan. Meine Augen werden ihn sehen und nicht als einen Gegner. Es verzehren sich meine Nieren in meinem Busen.» Diese Worte sagen nichts von der Auferstehung des Leibes. Sie können bedeuten: wenn mein Leib zerstört sein wird, wenn mein leibliches Leben vollendet ist, also in einem andern Leben, werde ich Gott schauen (Unsterblichkeit der Seele). Oder: Wenn der Zerstörungsprocess vollendet sein wird, wenn Haut und Fleisch, die zarteren Theile aufgezehrt sind, und von meinem Leibe nur noch unversehrt Gebeine und Sehnen bleiben, werde ich Gott schauen als meinen Rächer. Die Ehrenrettung Hiobs geschieht dann in diesem Leben. Ich halte letztere Erklärung für die vom Text geforderte. Hiob hat offenbar im Ernste (14, 12 ff.) gesagt, dass mit dem Tode Alles aus ist, und wiederholt es 21, 26. Das wäre nicht möglich, wenn er, sei's nur für einen Augenblick, den Gedanken an eine einstige Ausgleichung des Räthsels der menschlichen Schicksale erfasst hätte. Eine Ehrenrettung auf Erden, wie sie ihm zu Theil wird, wäre dann nicht nothwendig gewesen. Doch hievon im folgenden Paragraphen.

Der Hebraismus in der prophetischen Zeit hat keinen Unsterblichkeitsglauben. Um so mehr ist zu bewundern, dass die sittliche Idee darunter nicht leidet, wie schwer es auch



dem Denken werden mag, die Gerechtigkeit Gottes bei dem Widerspruch der Erfahrung festzuhalten.

### § 59. Die Vergeltung.

Wenn alle Vergeltung in einem künftigen Leben abgeschnitten ist, so wird die Theodicee um so schwieriger. Die Gerechtigkeit Gottes, die Glück und Unglück nach Verdienst und Würdigkeit austheilt, soll festgehalten werden; das ist ein Grundsatz des israelitischen Glaubens; und sie soll sich bewähren im Leben und Schicksal des Einzelnen wie des Volkes. Wenn nun aber die Erfahrung dagegen spricht, wenn das frömmere und treuer gewordene Volk von Noth und Leiden heimgesucht wird, während es in den Tagen des Abfalls glücklich war? Und doch ist die Schwierigkeit der Lösung in diesem Falle nicht unüberwindlich. Es ist Thatsache der Erfahrung, dass die aufeinanderfolgenden Geschlechter eines Volkes solidarisch verbunden sind, dass die jüngern die Folgen sowohl frühern sittlichen Aufschwungs als früherer Erschlaffung tragen. Die göttliche Gerechtigkeit vollzieht sich am ganzen Volk, und die Heimsuchung auch des bessern Geschlechts ist nicht allein Strafe der frühern Verirrungen, sie kann in der Hand Gottes auch die Zuchtruthe sein, volle Umkehr zu bewirken. Anders, wo es sich um das Schicksal des Einzelnen handelt. Die Idee der Gerechtigkeit Gottes verlangt auch hier, dass es im Verhältniss stehe zu seinem sittlichen Werthe, und da soll es doch nicht heissen: Die Väter haben Herlinge gegessen, und die Zähne der Söhne sind stumpf davon geworden. Nun lehrt aber die Erfahrung, dass in Zeiten der Noth, des Kriegs, des Hungers, der Fromme mit dem Gottlosen leidet, dass der Frevler sich oft eines langen glücklichen Lebens erfreut, während der Fromme arm und unterdrückt ist oder eines frühen Todes sterben muss. Wie stimmt das zur Vergeltungslehre?



Das Buch Hiob hat dieses Problem recht eigentlich zum Gegenstand. Der fromme glückliche Hiob wird durch die schwersten Verluste an Gütern und Kindern, zuletzt mit unheilbarer Krankheit, heimgesucht. Es ist, wie der Prolog zeigt, ein Prüfungsleiden, ein Leiden daran erkannt werden soll, ob seine Gottesfurcht eine uneigennützig ist, und auch dann besteht, wenn Gott seine segnende Hand von ihm abzieht. Niemand auf Erden aber weiss, dass solches im Himmel in Gottes Rath beschlossen ist, weder Hiob noch seine Freunde. Nur das Leiden Hiobs ist offenbar. Die Freunde Hiobs, auf den Volksglauben gestützt, dass nach göttlicher Gerechtigkeit Uebereinstimmung zwischen Werth und Schicksal stattfinden muss, halten sich berechtigt, aus Hiobs Leiden auf seine Sünde einen Rückschluss zu machen, und fordern Hiob zur Besserung auf, damit Gott sein Unglück wende. Hiob, der sich wenigstens keiner Sünde bewusst ist, welche in irgend einem Verhältniss zu seinem Elend stünde, der sein frommes Leben bezeugen kann (c. 31), beruft sich gegen jene Schlussfolgerung auf sein gutes Gewissen, zeigt siegreich an einer Menge von Beispielen, dass in der Welt keineswegs der Fromme immer glücklich, der Gottlose immer unglücklich sei, und ruft wiederholt Gott zum Zeugen seiner Unschuld an. Zuletzt erscheint Jahweh, um Hiob, der seine Gerechtigkeit angetastet, seine Freunde, die falsche Schlüsse daraus gezogen, ihres Unrechts zu überführen. Aber eine Lösung giebt auch Jahwehs Rede nicht, denn sie läuft hinaus auf eine Darlegung seiner Macht und Weisheit, an welche alles menschliche Erkennen nicht heranreicht. Gottes Wege sind undurchdringlich; der Mensch, der sie nicht versteht, hat kein Recht, sie zu bekritteln; und Hiob bescheidet sich in diesem Glauben, fürder sie nicht tadeln zu wollen, und kommt wieder zu Glück und Ehren. Eine Lösung des Problems, wie das Leiden der Frommen sich zu Gottes



Gerechtigkeit verhalte, ist dies nicht. Das Buch zeigt nur einerseits die Zweifel an der Bethätigung derselben im Einzelleben, wie sie die tägliche Erfahrung immer wieder aufdrängt, und andererseits den Sieg eines unverwüstlichen Glaubens, der an Gott festhält trotz aller auftauchenden Zweifel. Das Problem ist in seiner tragischen Bedeutung aufgestellt, aber nicht gelöst, und es konnte fortan der Geist nicht mehr zur Ruhe kommen, bevor eine Lösung gefunden war, wenn der Glaube nicht trostlosem Fatalismus das Feld räumen sollte. In unserer Periode aber steht noch das Volk zu sehr in dem Vordergrund, und ist die Bedeutung des Individuums noch zu wenig ins Bewusstsein getreten, um zu weiterm Nachdenken über die Frage Veranlassung zu geben, so weit wenigstens die Literatur Zeugniß gibt. Man kann nur den ernst sittlichen Geist bewundern, welcher durch alle Zweifel hindurch den Glauben sich rettet.

---



## DRITTE PERIODE.

**Die Fixirung der gewonnenen Erkenntniss, von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Zeit der griechischen Herrschaft.**

### § 60. Einleitung und Quellen.

Der Zeitraum, in welchen wir jetzt eintreten, trägt einen ganz andern Charakter als der vorige. Schon die äussern Zustände des israelitischen Volks sind gänzlich verändert. Es bildet dasselbe nicht mehr einen unabhängigen oder wenigstens, wie im letzten vorexilischen Jahrhundert, einen Vasallenstaat unter eigenem König. Juda ist zur Provinz eines ausgedehnten mächtigen Reiches geworden und wird von einem vom Grosskönig gesandten Satrapen, und nach dem Umsturz des persischen Reiches von einem griechischen Exarchen regiert. Die aus Babylonien Zurückgekehrten sammt den im Lande Gebliebenen bildeten nur noch eine Gemeinde, zusammengehalten durch den Glauben an den Gott der Väter. Aber auch innerlich scheidet sich das nachexilische Volk bedeutend von dem vorexilischen. Die alte Zeit, durch die ganze Königsperiode hindurch, war eine Zeit des Kampfes für die Existenz des reinen Monotheismus, eines Kampfes den die Propheten unab-



lässig zu bestehen hatten, und selten mit dem gewünschten Erfolg. Zwar am Ende des Zeitraums gelang es ihren Bemühungen, dass der König Josia den Mosaismus zur Staatsreligion erhob und allem Synkretismus durch Zerstörung der Höhen ein Ende machte. Aber selbst dann verschwand der Götzendienst nicht und musste noch durch Jeremia und Ezechiel bekämpft werden. Anders nach dem Exil. Die Herrschaft des Monotheismus ist nunmehr eine unbestrittene, und die Polemik gegen den Götzendienst kann nun verstummen. Das prophetische Zeitalter hatte die Entwicklung der mosaischen Gedanken zum reinen sittlichen Monotheismus geliefert. Jetzt werden die Grundlinien des Mosaismus festgehalten, und ein Gedankenfortschritt ist wenig bemerklich. Bei aller Stabilität im Glauben ist aber auch diese Periode noch schöpferisch. Wenn sie kaum neue Ideen hervorbrachte, so schuf sie dagegen Institutionen und gottesdienstliche Ordnungen, vermöge welcher der Mosaismus sich dem Bewusstsein des neuen Volks, dem Geist und der Form nach, so tief einprägte, dass die Gesinnung und die ganze Lebensweise jedes Einzelnen durch denselben bestimmt wurde. Endlich, während die Propheten aus dem Schatze ihres gotterleuchteten Herzens neue Gedanken entwickelten und die väterliche Religion immer mehr vergeistigten, ward jetzt die von ihnen gewonnene Erkenntniss massgebend, die prophetische Schrift die Norm für den Glauben und die aus der Schrift gezogene Erkenntniss durch das Nachdenken zu einem logisch gegliederten Religionssystem ausgebildet. Wir haben die Anfänge einer schriftgelehrten Theologie.

Das eben zur allgemeinen Charakteristik der Periode Gesagte wird am füglichsten in drei Abschnitten zur Darstellung kommen. Nach einer vorausgeschickten Skizze der kirchlichen Entwicklung dieser Zeit betrachten wir: die gesetzliche Vollendung des Mosaismus in den Cultinstitutionen;



die theologische Weiterbildung desselben; das Gepräge der individuellen Frömmigkeit im Volke.

Die Quellen, aus denen wir die Darstellung zu schöpfen haben, fliessen freilich nicht sehr reichlich, aber sie sind auch nicht so spärlich, als man lange anzunehmen gewohnt war. Nach den Resultaten der kritischen Untersuchung, die ich hier als bekannt voraussetzen darf, und nicht weiter entwickele, haben wir für Cap. I nicht blos die jüngsten Geschichtsbücher, Chronik, Esra, Nehemia zu befragen, sondern vornehmlich die Elohimurkunde des Pentateuchs und des Buches Josua, nach meiner Ansicht eine Schrift aus der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Für die Erkenntniss der theologischen Weiterbildung sind besonders wichtig die jüngsten Propheten, Sach. 1-8 und Haggai gegen Ende des 6., und Maleachi aus dem 5. Jahrhundert, sowie die beiden dem Salomo zugeschriebenen Bücher der Proverbien und Kohelet, ersteres aus der persischen, letzteres vielleicht erst aus der griechischen Zeit, endlich das Buch Jesus Sirachs. Die Gestaltung der individuellen Frömmigkeit endlich erkennt sich am deutlichsten aus dem Psalmbuch, welches, wenn es auch mehr oder weniger ältere Lieder enthält, doch jetzt erst nach und nach zusammengestellt wurde, und gewiss nur solche aufnahm, welche dem frommen Bewusstsein der Sammler und ihrer Zeitgenossen entsprachen.

## **1. Die gesetzliche Vollendung des Mosaismus in den Cultinstitutionen.**

### **§ 61. Das Exil.**

Die gewöhnliche Vorstellung, als wäre mit Jerusalem und den zunächst liegenden Dörfern die ganze Landschaft Juda und Benjamin durch Krieg und Deportation entvölkert



worden, ist nicht haltbar. Nicht alle Judäer oder auch nur die Mehrzahl derselben wurden weggeführt, sondern die Aristocratie, die waffenfähige Mannschaft, die Eisen- und Erzarbeiter (2. Reg. 24, 14), zusammen etwa 10,000, während Jeremia (52, 30) sie nur auf 4600 angiebt. Das ackerbauende Volk Judas wurde zurückgelassen (2. Reg. 25, 12) und trieb unter allerlei Bedrängnissen seine Geschäfte fort. Von diesen Zurückgebliebenen, den Niedrigen im Volk, die ausserdem kein Centrum mehr hatten, war die Wiedergeburt des Volkes nicht zu erwarten. Der Kern der Nation, die geistigen Kräfte, waren in Babylonien. Dort fanden sie ihren Unterhalt in Ackerbau, Handel und Gewerbe. Sie bildeten eine besondere Corporation, hatten wie im Vaterlande ihre eigenen Aeltesten, und an ihrer Spitze einen Leiter [*Rosch galutha*], der sie bei der Regierung vertrat. In der Uebung ihrer Religion waren sie nicht gehindert, welche freilich bei Ermangelung des Tempels nur in Gebet, Sabbat und Fasten, sowie in Halten der Reinigkeitsgebräuche bestehen konnte. Der Hang zum Götzen dienst war bei Vielen auch durch das Unglück nicht gebrochen (Ez. 14, 3; 20, 32; Jes. 65, 3 ff.). Gewiss aber ist, dass das Eintreffen der gedrohten Strafgerichte auf Andere einen so tiefen Eindruck machte, dass ihre Anhänglichkeit an die mosaische Religion gestärkt wurde. Das Exil brachte eine Sichtung der verschieden gesinnten Volkselemente zu Stande, und man kann mit Sicherheit annehmen, dass die mosaisch Gesinnten an noch strengeres Halten am Gesetze sich gewöhnten und unter Druck und Spott der Heiden sich desto fester an die Restaurationsverheissung anklammerten. Es ist in dieser Hinsicht sehr bezeichnend, dass von den zwei grossen Propheten des Exils der eine, Ezechiel, auf das Rituelle, die Reinheits- und Heiligkeitsgesetze ein besonderes Gewicht legt; der andere, der Verfasser von Jes. 40-66, mit glühender Phantasie und einem Idealismus, zu dem sich



keiner seiner Vorgänger aufgeschwungen hatte, der Evangelist des alten Bundes wurde.

Nebukadnezar starb im Jahr 561. Das chaldäische Reich, welches er auf den Höhepunct seiner Macht gebracht hatte, gerieth sofort in Verfall. Im Osten erhob sich indessen ein Volk, welches in kurzer Frist an seiner Stelle die Herrschaft über Westasien antreten sollte. Die Perser unter Cyrus warfen das Joch der Meder ab 556, eroberten Kleinasien und zuletzt auch Babylon 538. Die Exulanten, denen die bildlose Religion der Perser mehr zusagte als Babylons Idolatrie, setzten von Anfang seines Aufschwungs ihre Hoffnung auf den glücklichen Eroberer. Ihre Propheten verkündeten mit zunehmender Gewissheit die Rache Gottes und den nahen Sturz der feindlichen Weltmacht (Jer. 50. 51; Jes. 13. 14; 40-66). Cyrus war in ihren Augen das von Gott erkorne Werkzeug ihrer Restauration. Ob sie ihn auch thatsächlich unterstützten, wissen wir nicht, jedenfalls begrüßten sie mit freudiger Hoffnung jeden seiner Siege.

## § 62. Die Rückkehr.

Bald nach der Eroberung Babylons ertheilte Cyrus wirklich den Exulanten die Erlaubniss zur Rückkehr in die Heimat (2. Chron. 36, 22 ff.; Esr. 1). Er forderte die übrigen Bewohner auf, die Heimwanderer zu unterstützen, und ihnen die Mittel zum Tempelbau darzureichen, wenn das Edict ganz authentisch ist. Er selbst gab ihnen die von Nebukadnezar geraubten heiligen Gefässe zurück und sorgte für Geldmittel zum Tempelbau und für Naturallieferungen zum Opferdienst. Ungefähr 40,000 Israeliten (Esr. 2, 64; Neh. 7, 66) betraten den Weg nach dem Verheissungslande unter Anführung von Serubbabel, einem Enkel Jeconjas und von dem Hohen-



priester Josua. Die meisten gehörten den Stämmen Juda und Benjamin an, ein Umstand, woraus sich erklärt, dass der Name *Jehudim* bald den alten *Bene Israel* verdrängte. Priesterfamilien bildeten wohl ein Achtel unter ihnen, andere levitische Geschlechter betheiligten sich nur wenige bei dem Rückzug, vielleicht um nicht, da ihnen der Priesterdienst versagt war, in Jerusalem in eine missliche Lage zu gerathen. Die Priester, beinahe die einzigen Gebildeten in der neuen Gemeinde, wurden naturgemäss ihre tonangebenden Leiter. Das treue Festhalten an dem Jahwehcultus hatte einen Theil der Exulanten zurückgeführt. Um an heiliger Stätte ihrem Gotte in der Weise ihrer Väter zu dienen, aber treuer als ihre Väter, welche durch ihren Abfall das Strafgericht herbeigeführt hatten, scheuten sie nicht die Mühen und Gefahren der Wanderung, nicht die Sorgen für Lebensunterhalt in dem verwüsteten Lande, im unverwüstlichen Glauben, dass an dem gedemüthigten und gebesserten Volke nun die Verheissung in Erfüllung gehen müsse. Um den judäischen Typus der Gottesverehrung rein zu bewahren, fühlten sie die Nöthigung, sich von den in Canaan zurückgebliebenen und durch heidnische Zuzüge aus dem Orient vermehrten Nordisraeliten abzusondern, und legten so den Grund zu dem spätern Hasse zwischen Juden und Samaritern. Das Vorherrschen des priesterlichen Elementes in der neuen Colonie bewirkte die Einführung einer hierarchischen Gemeinde-Organisation, an deren Spitze der Hohepriester stand, und mit derselben zugleich eines auf äusserlich richtige Cultübung gerichteten Geistes. Diese Wirkungen indess traten erst allmählig zu Tage.

Die erste Sorge der neuen Colonie war die sofortige Einrichtung des Gottesdienstes. Gleich nach der Rückkehr, am ersten des 7. Monats versammelten sich die Juden in



Jerusalem um einen neuen Altar, wo, von da an, der regelmässige Gottesdienst nach hergebrachter Ordnung gefeiert wurde. Für den Wiederaufbau des Tempels wurden zugleich Anstalten getroffen. Bald aber gerieth das Werk ins Stocken, theils weil die Bevölkerung, von Sorgen für ihren Unterhalt gedrückt, lässig wurde (Haggai), theils weil die Samariter, erbittert darüber, dass ihr Begehren, an dem Tempelbau theilzunehmen und in den Religionsverband der neuen Gemeinde zu treten, abgewiesen wurde, es durch Intriguen am Hofe dahin brachten, dass der Bau eingestellt werden musste (Esr. 4, 1 ff.). Erst unter Darius Hystaspis (520) durfte er wieder aufgenommen werden, und wurde auch glücklich zu Ende geführt, und im Jahr 516 der Tempel eingeweiht (Esr. 6, 15 ff.).

Das gehoffte Gottesreich kam indess mit der Einrichtung des Cultus und der Einführung streng gesetzlicher Zucht nicht zu Stande. Die Gemeinde blieb an Macht und Einfluss gering, eine Stadt mit kleinem Gebiet unter einem persischen Statthalter. Das gehoffte glänzende Reich unter einem Daviden war von ferne nicht gekommen. Mit Serubbabels Tod trat das weltliche Element in der Leitung der Gemeinde zurück, und der Hohepriester wurde mehr und mehr der alleinige, freilich nicht unumschränkte Vorsteher eines kleinen Priesterstaates. Selbst die Hoffnung auf eine glänzende Restauration, wie sie die Propheten gehegt hatten, entschwand, oder ihre Erfüllung wurde auf unbestimmte Zeiten vertagt. Nichtsdestoweniger sollte dieser ganz unscheinbare Priesterstaat, nachdem er sich einmal fest organisirt, innerlich gekräftigt und den grössern Theil der alten Wohnsitze Israels in den Bereich seines Einflusses gezogen hatte, noch einmal die Unabhängigkeit des Landes erstreiten.



§ 63. Esra und Nehemia.

Die neue Gemeinde blieb längere Zeit in drückenden Verhältnissen, durch Kriege heimgesucht und von den Nachbarn angefeindet (Esr. 4, 6 ff.). Um die Mitte des 5. Jahrhunderts hatte sich zwar ihr Gebiet im Süden bis Beerseba erweitert (Neh. 11), aber Jerusalems Mauern und Thore lagen noch in Trümmern. Im Innern war der Eifer für die Reinhaltung des Volkes ermattet. Viele, auch unter den Priestern, hatten Ehen mit fremden Weibern eingegangen (Esr. 9. 10. Neh. 13, 23 ff.) und gefährdeten durch solche Verbindungen die Bewahrung des rein judäischen Typus, auf welche es seit der Restauration abgesehen war. Eine Wendung zum Bessern trat unter Artaxerxes Longimanus ein. Im 7. Jahre seiner Regierung führte der Priester Esra, ein geschickter Schriftgelehrter im Gesetze Mosis (Esr. 7, 6), mit Erlaubniss und unter Vergünstigungen des Königs, der Colonie neuen Zuwachs aus Babylonien zu. Der Zug bestand aus mehreren Priester- und Levitenfamilien, und 1496 Familienhäuptern (Esr. 8). Die erste Maasregel, welche Esra traf, war die Durchführung des Verbotes (c. 9. 10) der gemischten Ehen. Die fremden Weiber mit ihren Kindern mussten nach Gemeindebeschluss entlassen werden, trotz vereinzelter Widerspruchs (Esr. 10, 15). Esra berief sich dabei nicht auf ein Gesetzbuch, sondern auf die Gebote die Gott durch die Propheten erlassen (9, 11). Dabei blieb vorerst die begonnene Reformation stehen, sei's dass Esra auf Widerstand stiess, sei's dass er die Nothwendigkeit eines Codex, nach welchem die Verhältnisse der Gemeinde zu regeln wären, einsah. Im Jahr 445 kam Nehemia, der israelitische Mundschenk des Artaxerxes, auf sein eigenes Begehren mit Statthaltervollmacht nach Jerusalem. Er bewirkte, trotz aller An-



feindungen von Seiten der Nachbarn, die Wiederherstellung der Thore und Mauern der Stadt (Neh. 3. 4), steuerte dem Wucher durch die Verordnung der Erlassung der Schulden und Rückgabe der verpfändeten Güter an ihre früheren Besitzer (c. 5) und traf kräftige Maasregeln zur Herstellung der Ordnung und Sicherheit (c. 7). Hierauf begann Esra seine reformatorische Wirksamkeit von neuem. Am Neumond des 7. Monats und den folgenden Tagen (wir wissen nicht welchen Jahres, frühestens 444) las er dem versammelten Volke ein Gesetzbuch vor, und dieses verpflichtete sich eidlich auf dessen Beobachtung (c. 8. 10). Es wird dasselbe (8, 1) Buch des Gesetzes Mosis genannt, welches Jahweh Israel geboten (cf. 10, 30) und ist gewiss nicht der ganze Pentateuch gewesen, wie man bis in die neueste Zeit angenommen hat, sondern blos ein Theil davon, die gewöhnlich sogenannte Grundschrift oder Elohimurkunde, oder besser der Priestercodex. Nach den Vorschriften dieses Gesetzbuches wurde nun Sabbat und Festfeier, Sabbatjahr, Tempelsteuer und Abgaben an Leviten und Priester, als Erstlinge, Erstgeburt, Zehnten geregelt (10, 31 ff.). Nehemia unterstützte jedenfalls kräftig diese Reformen (8, 9. 10, 1. 33), die ohne seine Zustimmung und Mitwirkung ja nicht hätten gemacht werden können. Trotzdem die Gemeinde das neue Gesetz beschworen und einen Bund auf dessen Bedingungen eingegangen hatte, muss sie, nachdem der erste Eifer erkaltet war, weniger den Segen für gottesdienstliches Leben als die Lasten die es ihr auflegte und die vielen Einschränkungen der individuellen Freiheit in Ehesachen und ökonomischen Verhältnissen schmerzlich empfunden haben. Sobald nämlich Nehemia im Jahr 433 nach 12jährigem Aufenthalt in Jerusalem nach Persien zurückgekehrt war, stellten sich eine ganze Masse von Uebertretungen dieses Gesetzes ein, gegen welche er während seines zweiten Aufenthaltes in Jerusalem



(wir wissen nicht in welchem Jahre, doch jedenfalls nicht lange nachher) zu kämpfen hatte. Er musste (c. 13) den Ausländer Tobia, dem der Priester Eliasib eine für die heiligen Gaben bestimmte Zelle des Tempels eingeräumt hatte, aus den heiligen Räumen entfernen, für die richtige Abtragung der Zehnten an die Leviten sorgen, der Entheiligung des Sabbats durch Marktgeschäfte steuern, gemischte Ehen auflösen und selbst einen Enkel des Hohenpriesters, welcher sich mit Sanballat, dem Statthalter von Samarien, verschwägert hatte, ausweisen. Auch Josephus (Antiq. 11. 7, 2 und 8. 2, 4) weiss von einem Priester Manasse, der aber zur Zeit Alexanders um derselben Ursache willen verbannt zu seinem Schwiegervater Sanballat in Samarien sich begab und Priester am damals erbauten Tempel auf Garizim wurde. Derselbe soll den Samaritern den Pentateuch überbracht haben. Die meisten Gelehrten glauben, Josephus habe in Folge eines chronologischen Irrthums das von Nehemia erwähnte Factum in spätere Zeit versetzt. Die blosse Identität des Namens Sanballat scheint mir nicht hinreichend, um beide Berichte auf dasselbe Factum zu beziehen. Solche Ausweisungen wegen gemischter Ehen konnten sich wiederholen und zeigen nur, wie viel Mühe das Gesetz hatte, wo es in bürgerliche Verhältnisse eingriff, sich Gehorsam zu verschaffen. Der Tempelbau auf Garizim, ob zur Zeit Nehemias oder ein Jahrhundert später unternommen, machte das Schisma zwischen Samaritern und Juden zu einem endgiltigen.

Die Reform Esras nach dem Elohimbuche ist eines der wichtigsten Ereignisse in der israelitischen Geschichte, und bestimmt den religiösen Volkscharakter der Folgezeit. An die Stelle des freien vom göttlichen Geiste eingegebenen Wortes zu Lehre und Mahnung, ist nun der Buchstabe eines geschriebenen Gesetzes als Lebensregel getreten. Der Prophet,



der Mann des Geistes, welcher predigt was sein gotterleuchtetes Herz ihm eingibt über Gottes Walten und seine Forderungen, wird abgelöst durch den Schriftgelehrten der mit den Mitteln einer künstlichen Exegese herausfindet was des Volkes Schuldigkeit ist und seine Hoffnungen sein können. Das Volk, das früher gelegentlich vom Priester an seine Cultpflichten, vom Propheten an seinen sittlich religiösen Beruf gemahnt wurde, musste nun fortwährend durch Vorlesung und Erklärung in dem Gesetz unterwiesen werden. Letzteres Bedürfniss schuf das Unterrichtswesen in der Synagoge; und diese, welche mit ihren regelmässigen Vorlesungen, Gebeten und Psalmgesängen für den von dem Heiligthum fern Wohnenden einen dem frommen Bedürfniss entsprechenden und besser als der Opfercultus im Tempel das religiöse Leben fördernden Ersatz bot, ist die Macht geworden welche das Judenthum durch alle politischen Katastrophen hindurch, auch in der ganzen Welt zerstreut, erhalten hat bis auf den heutigen Tag.

#### § 64. Die spätere Geschichte.

Ueber das Jahrhundert, welches von Esra und Nehemia bis auf Alexander den Grossen reicht, entbehren wir der Geschichtsquellen und können die Lücken nur mit einzelnen Notizen bei Josephus und in dem Talmud und mit Rückschlüssen aus den später in die Augen fallenden Verhältnissen ausfüllen. Die anfänglich so beschränkte Colonie hatte Anziehungskraft genug, auch die ferner wohnenden Juden in Galiläa und dem Ostjordanland in den Bereich ihres Einflusses zu ziehen, und überall, wo Israeliten, sei's durch Deportation, sei's aus Handelsinteressen zerstreut waren, erkannten sie in Jerusalem und seinem Tempel ihre geistige, ideale Heimat, zu welcher sie gerne, so oft die Möglichkeit



vorhanden war, wallfahrteten, sowohl um ihren Glauben zu bezeugen als denselben zu bestärken. Die Gemeindeleitung stand in den Händen der Priester, welche einen mit immer reichlicheren Einkünften ausgestatteten Erbadel bildeten. Die Macht und Würde des Hohenpriesters stand so hoch, dass schon unter dem zweiten Artaxerxes (404-361) Competitionen vorkommen, und ein Bruder den andern ermordete, um an seine Stelle zu treten. Neben dem priesterlichen Adel gewannen die Schriftgelehrten einen zunehmenden Einfluss. Sie waren es, welche zunächst das Gesetz vervollständigten und den Pentateuch in seine jetzige Form brachten, die Erklärung desselben übernahmen und dessen Verfügungen auf unvorgesehene Fälle anwenden lehrten. Ihre Thätigkeit hatte nach dem Talmud ihren Mittelpunkt in der sogenannten Grossen Synagoge, von welcher eines der letzten Glieder der Hohepriester Simon II um 200 gewesen sein soll. Sie wäre eine Art oberstes Glaubens- und Rechtstribunal gewesen, welches das richtige Verständniss des Gesetzes in Religions- und Civilangelegenheiten von Esra ab überlieferungsmässig bewahrt hätte. Die traditionelle Exegese, wie das Buch der Thora selbst, auf Mose zurückgeführt, bildete eine immer anschwellende Stoffmasse, die sich um das Gesetz häufte, den sogenannten Zaun um das Gesetz. Sie ward lange nur mündlich von Lehrer auf Schüler fortgepflanzt und kam erst im Talmud zur Aufzeichnung. Unter dem Einfluss der Schriftgelehrten, welche aller Orten in den Synagogen wirkten, verbreitete sich die Kenntniss des Gesetzes und die Lust daran in allen Schichten der Gesellschaft, und in kurzer Frist lebte es sich so tief im Volke ein, dass die Vorstellung Boden gewann, es wäre überhaupt nie anders gewesen, und seine Rechtsgiltigkeit habe mit Mose begonnen. Schon die Chronik, zur Zeit Alexanders, beurtheilt die Könige nach der Norm desselben, und lässt diejenigen unter ihnen, deren Frömmigkeit gerühmt wurde, manchmal wider



das Zeugniß des älteren Königsbuches, den Cultus nach seinen Vorschriften regeln. Was es selbst von damaligem Festgebrauch, wie Tempelmusik, nicht angeordnet hatte, musste David eingeführt haben. Das Interesse am Cultus überwog im Volke jedes andere. Mit allen seinen kleinlichen Vorschriften, welche das ganze Leben umspannten, ward es aber so wenig als eine Last empfunden, dass viele Psalmen aus jener Zeit nur seinen Segen preisen, und die tief gefühlte Freude an dem schönen Gottesdienste bekunden, ohne der reinsten Herzensfrömmigkeit im Glauben an den Gott und Schirmherrn Israels etwas zu vergeben. Ein Same der Veräusserlichung in Werkgerechtigkeit lag freilich von Anfang an in dieser Richtung, wie schon Nehemia bezeugt, der den Bericht über seine Bemühungen um die Einführung des Gesetzes und des gesetzlichen Cultus häufig mit dem Gebete schliesst: «Das hab' ich gethan; Herr, gedenke mein zum Besten!» Aber er reifte seine bitteren Früchte erst später im Pharisäismus.

Nach der macedonischen Eroberung und den Kämpfen der Diadochen kam Palästina unter die Herrschaft der Ptolemäer. Unter ihnen genossen die Juden Schutz und Sicherheit, und nun begann in grösserem Maasstabe als je zuvor die Auswanderung, um des Handels willen, zunächst nach Alexandrien und Africa, dann nach den griechischen Städten Syriens und Kleinasiens, zuletzt nach Europa, während umgekehrt viele Griechen, sei's der Verwaltung, sei's der Behauptung Palästinas wegen, in neu gegründeten Colonien sich niederliessen. Die griechische Cultur kam in Berührung mit der jüdischen und fand bald in Palästina selbst, besonders in den höheren Ständen, Eingang. Im Ausland verlernten die Juden ihre Sprache und nahmen mehr und mehr Antheil auch an der gelehrten wissenschaftlichen Bildung der Griechen.



Ihrer Religion blieben sie treu; überall, wo sich eine noch so kleine jüdische Colonie zusammenfand, erstand auch eine Synagoge, wo, wie in der Heimat, das Gesetz, nun ins Griechische übertragen, verlesen und ausgelegt wurde. Und dieses Judenthum, mit seinem reinen Monotheismus und seiner streng sittlichen Richtung, hatte bald so grosse Anziehungskraft, dass auch viele Griechen sich als Proselyten ihm anschlossen. Die Erscheinung des Hellenismus auf religionsgeschichtlichem Gebiete ist erst in der folgenden Periode zu charakterisiren. Am Schlusse dieser wurde Palästina durch Antiochus III erobert und blieb seitdem in syrischem Besitze. Die Maasregeln des vierten Antiochus, der sich, unterstützt und irregeleitet durch einzelne bis zur Apostasie griechenfreundliche Machthaber, zu Religionsverfolgung hinreissen liess, erregten schliesslich den Widerstand der Frommen im Volke, welches nach langem blutigem mit Sieg gekröntem Kampfe seine Unabhängigkeit erstritt. Mit Antiochus IV und dem durch ihn veranlassten Kriege beginnt die letzte Periode.

#### § 65. Ezechiel.

Der Geist der Gesetzlichkeit und des Ritualismus, welcher diese Periode kennzeichnet, wurde dem israelitischen Volke erst durch die Reform Esras bleibend eingeprägt. Die Richtung ist aber älter, ihre Anfänge reichen bis in die exilische Zeit hinauf, und der Prophet Ezechiel, der Exulant am Chaboras, ist der erste bedeutende Repräsentant derselben. Zwar haben seine prophetischen Reden im Ganzen denselben Inhalt wie diejenigen seiner Vorgänger. Keiner, darf man wohl sagen, predigt ernstlicher dem Volke die Treue an dem Bunde, keiner hält ihm strenger seinen Abfall von seinem Gotte vor, und malt in schwärzeren Farben die unter ihm



im Schwange gehenden Greuel des Heidenthums, seinen schnöden Undank bei noch so oft wiederholten Gnadenerweisungen, und seine Verstocktheit bei allen noch so schweren Züchtigungen. Und muss er auch an der Gegenwart des unbussfertigen Volkes verzweifeln, sein Glaube an die Verheissungen des treuen Gottes werden nicht wankend. Er sieht im Geiste das vernichtete und gedemüthigte Israel zu neuem Leben auferweckt, einem Leben der Bundestreue und des Heiles unter der neuerstandenen davidischen Dynastie. In allen diesen Stücken ist bei ihm keine Abweichung von den frühern Propheten zu entdecken. Doch, sei's eine Folge der Gewöhnung an die in der Heimat geübten Priesterpflichten, sei's eine eigenthümliche Anlage des Naturells, in Rügen und Mahnungen betont er nachdrücklich auch die rituellen Pflichten in einer Weise, wie es bei seinen Vorgängern nicht der Fall war. Die strenge Sabbathfeier (20, 12; 22, 8; 23, 38), die Enthaltung von Blutgenuss, Gefallenem und Zerrissenem (4, 14; 44, 31), von unreinen Speisen (22, 26; 44, 23) haben bei ihm eine besondere Wichtigkeit: durch Uebertretung in diesen Stücken wird Gottes Heiligthum entweiht, so gut wie durch Uebertretung des Sittengebots (5, 11; 23, 38; 28, 18). Fast möchte es scheinen, dem exilischen Verfasser, der ja zunächst für seine Mitexulanten schrieb, sei es am Herzen gelegen, diesen die Israel von den Heiden unterscheidenden Gebräuche einzuschärfen, damit sie, unter den Heiden zerstreut, ihrer Volkseigenthümlichkeit nicht verlustig gingen. Und das ist auch die Tendenz des in Lev. 17-26 verarbeiteten Gesetzbuches, welches, wenn nicht von Ezechiel selbst, wie ich muthmasse, doch gewiss in ihm nahe stehenden Kreisen entstanden ist. Die auf das Rituelle gerichtete Tendenz des Propheten tritt besonders in den neun letzten Capiteln (40-48) seines Buches ins Licht. Sie handeln von der künftigen Theokratie, aber im Unterschied von den frühern



Schilderungen, ist nicht von ihren sittlichen Bedingungen, ihrem innern Wesen, ihrem geistigen Elemente die Rede, sondern zumeist von der materiellen Ordnung, von Cultus und Verfassung. Ezechiel beschreibt zuerst den künftigen Tempel, seine Vorhöfe, Thore, Nebengebäude, Zellen und seine innere Einrichtung, genau nach Erinnerung an den salomonischen (40-43). Dass es nur Ein Heiligthum in Jerusalem geben kann, steht ihm von vornherein fest; das deuteronomische Gesetz von der Einheit der Opferstätte ist nicht etwa hier eingeschränkt, sondern vorausgesetzt. Abweichend sind dagegen die nun folgenden Bestimmungen über das Tempelpersonal (44). Nicht jeder geborene Levite soll mehr Priesterrecht haben, sondern Zadoks Geschlecht allein, d. i. die jerusalemische Priesterschaft; die übrigen Leviten, wegen ihrer Theilnahme am Höhencultus, erhalten untergeordnete Dienste am Tempel. Im Weiteren ist die Rede von den Verrichtungen, der Kleidung, den Reinigkeitsvorschriften und Einkünften der Priester. Landbesitz sollen sie, wie Leviten und König, in der Nähe des Tempels erhalten (45). Dem Fürsten werden ausserdem noch Einkünfte aus Abgaben zugesichert, und die Pflicht auferlegt für die Opfer des Volkes zu sorgen. Weiter werden die Fest- und Opferfeiern geregelt (45. 46), endlich die Vertheilung des Landes unter die Stämme in parallelen Strecken vom Jordan bis zum Meere, mit dem Tempelgebiete so ziemlich in der Mitte, so dass sieben Stämme nördlich davon, fünf südlich zu wohnen kommen (47, 13-48). Letzteres ist ein leeres Phantasiegebilde. Dass aber darin nicht Alles Phantasie ist noch bleiben soll, beweisen alle die genauen Vorschriften über die Verrichtungen und sonstigen Pflichten der Priester, ihr Verhältniss zum Könige, ihre und des Königs Einkünfte. Ezechiel wollte offenbar eine Art Gesetzgebung für die Zukunft zeichnen, welche nicht blos auf dem Papier bleiben, sondern ins Leben



treten sollte. Und wenn Alles nur Phantasie wäre, so würde es doch die Geistesrichtung des Propheten kennzeichnen. Der Mosaismus kann nur gedeihen (das ist sein innerster Gedanke), wenn der äusserliche Cultus genau geregelt, und nach der Regel gefeiert wird; wenn Jedermann im Staate, König, Tempeldiener und Volk, die ihnen angewiesene Stellung in der zukünftigen theokratischen Ordnung fest und treu einhält, und jeder Stand in dem ihm vorgeschriebenen Maasse für die Cultbedürfnisse besorgt ist. So wie Ezechiel die Restauration gewünscht und erwartet hatte, kam sie nicht zu Stande. Das Gesetz Esras aber ist nur die weitere, an die neuen Verhältnisse angepasste Ausführung seines Gedankens.

#### § 66. Der Priestercodex.

Das Gesetzbuch Esras, die sogenannte Elohimurkunde des Pentateuchs und des Buches Josua, galt früher, und gilt noch, bei vielen Forschern der kritischen Schule, als der älteste Theil der Thorah und wurde auch das Buch der Ursprünge genannt. Der Gedanke seiner höheren Ursprünglichkeit musste auch dadurch entstehen und erhalten werden, dass die übrigen Quellenschriften in den Rahmen desselben eingetragen sind und so den Anschein haben, als wären sie nachträgliche Zusätze. Es ist aber diese Schrift erst im 5. Jahrhundert durch Esra verfasst, wie dies jetzt von einer Anzahl namhafter Kritiker der neuesten Zeit angenommen und nachgewiesen ist. Die Gesetzgebung, welche sie enthält, ist in geschichtlichem Rahmen vorgeführt. Das Buch beginnt mit der Schöpfung der Welt, berichtet dann nach einem Geschlechtsregister der Sethiten die Sündfluth und die Völkertrennung. Die Liste der Nachkommen Sems wird bis auf Abraham geführt, hierauf ganz kurz die Patriarchen abgehandelt, bis zum Auszug aus Aegypten. Aber schon in



diesem Theile ist das Gesetzliche die Hauptsache. Das Sechstageswerk leitet das Gebot der Sabbatfeier ein; die Sündfluth und der Bund mit Noah münden in ein Verbot des Mordes und des Blutgenusses aus; in der Geschichte Abrahams treten neben seiner Auswahl besonders hervor die Verordnung der Beschneidung und der Ankauf eines Erbbesitzes in Canaan. Weiter lehrt die Urkunde an dem Beispiel seiner Nachkommen die Reinhaltung des auserwählten Geschlechtes. Die Offenbarung schreitet stufenweise fort; dem Mose thut sich Gott als Jahweh kund. Und nun, nachdem in Aegypten die Feier des Pesach verordnet ist, erhält Mose am Sinai und im Lande Moab das Gesetz. Ueber die Eroberung des Landes Canaan ist gleichfalls nur wenig gegeben; dagegen ein besonderes Gewicht auf die Vertheilung des Landes unter die Stämme gelegt. Cultus und Rechtsverhältnisse beherrschen demnach auch die Geschichte. Das Gesetzliche selbst aber, welches von Exod. 25 an den ganzen Leviticus (mit Ausnahme des in c. 17-26 verarbeiteten ezechielischen Gesetzbuches) und den grösseren Theil von Numeri einnimmt, betrifft nicht alle Lebensverhältnisse der Israeliten. Von staatlichen Einrichtungen ist keine Rede; das Civilrecht und das peinliche Recht werden nur so weit berührt als sie mit Cultischem im Zusammenhang stehen. Das Buch enthält lediglich eine Cultgesetzgebung. Es handelt von der Stiftshütte und ihren Geräthen (Ex. 25-30. 35-40), von den Opfern (Lev. 1-7), von den Priestern (8-10), von Verunreinigungen und Reinigungen (11-15), vom Versöhnungstage (16), von permanenten und zufälligen Hindernissen der Aaroniden am Priesterdienst und am Genuss des Opferfleisches (in 21 und 22), von den Festen (in 23), vom Jubeljahr (in 25), von Gelübden (27), vom Lager und den Leviten (Num. 1-4), und giebt noch allerlei Vorschriften über Gottesurtheil und Nasiräer (5. 6), über das Priesterthum und dessen Gefälle (18), Reinigungswasser



(19), Festopfer (28. 29), Gelübde (30). Diese ganz summarische Angabe zeigt, dass unsere Gesetzgebung es nur auf den Gottesdienst und was damit zusammenhängt absieht. Man kann sie daher den *Priestercodex* nennen, nicht zwar in dem Sinne als wolle sie nur das Verhalten der Priester regeln und Amtsvorschriften geben, denn der Israelite überhaupt ist Object; aber in dem Sinne, dass die Gemeinde durch dieselbe eine priesterliche, hierarchische Verfassung erhielt, und dem Volksleben, je tiefer sie eindrang, ein mehr priesterlicher Charakter aufgeprägt wurde. Alles Angeführte ist nun zwar nicht ursprünglicher Bestandtheil des von Esra veröffentlichten Buches. Dasselbe hat nicht unbedeutende Zusätze erhalten, wie zum Beispiel das Gesetz über den Versöhnungstag später hinzugefügt sein muss und manches Andere. Ich kann um so mehr unterlassen in diese schwierige noch lange nicht erledigte Frage nach der ursprünglichen Beschaffenheit des Esrabuches hier einzugehen, als die Zusätze insgesamt in demselben Geiste und derselben Sprache verfasst sind und jedenfalls schon vor der macedonischen Eroberung ihre Stelle in dem Pentateuch gefunden hatten. Wir können, da es sich jetzt nicht um literarische Kritik, sondern um die religiösen Anschauungen des Zeitalters handelt die priesterlichen Gesetze als ein Corpus verwerthen.

#### § 67. Das Lager; die heilige Gemeinde; die heiligen Personen.

Die Grundlage der priesterlichen Gesetzgebung bildet die oft von den Propheten und den ältern Gesetzgebern ausgesprochene Idee: Ihr sollt heilig sein, denn ich Jahweh, euer Gott, bin heilig. Diese Idee ist nun hier symbolisch dargestellt in der Lagerordnung während des Wüstenzuges (Num. 1, 52. c. 2). Die Vorstellung ist ganz unhistorisch. Es ist rein



undenkbar, dass überall wo die Israeliten sich niederliessen, die einzelnen Stämmelager ein immer gleiches, grosses Quadrat bildeten, und, wenn sie weiterzogen, dieselbe Ordnung processionsweise einhielten. Die Geographie hat ihre Nöthigungen, denen der Mensch sich fügen muss: die Lagerungen mussten sich bald in die Länge, bald in die Breite ausdehnen, die Stämme einander näher oder ferner bleiben je nach der Natur des Bodens, der Ergiebigkeit der Weideplätze, der Bewässerung, der Höhenverhältnisse u. s. w. Die Wanderungen, vorausgesetzt dass wirklich die sämtlichen Volkstheile immer in Berührung mit einander blieben, konnten eben so wenig mit der Regelmässigkeit Statt finden, wie Num. 2 gefordert, Num. 10, 11 ff. berichtet ist. Man denke nur an die Heerden die das Volk mit sich führte; die Vordersten hätten den Folgenden nichts zum Unterhalt hinterlassen. Die Vorstellung kann nicht einmal aus der Sage, man denke sie noch so verblasst, entstanden sein. Die Wüste war nahe genug, durch Karawanen häufig genug zu allen Zeiten durchzogen, so dass die richtige Anschauung sich erhalten konnte. Die vorliegende Erzählung und Beschreibung kann nur symbolische Darstellung einer Idee sein, und als solche ist sie uns jetzt wichtig. Sie veranschaulicht in concreter Gestalt das Wohnen Jahwehs in der Mitte Israels, und die nähere oder fernere Beziehung der Einzelnen zu ihm. Das Versammlungszelt, wo er seine besondere Wohnung genommen hat und sich offenbart, ist in der Mitte aufgerichtet. Zunächst lagern um dasselbe die Priester und Leviten (Num. 1, 53), die Mittler zwischen Gott und dem Volke; in weiterer Entfernung nach den vier Himmelsgegenden die 12 Stämme (Joseph ist verdoppelt) unter den Panieren Judas, Rubens, Ephrahims und Dans, der Laien, welche nur durch levitische Vermittlung mit Jahweh verkehren. Das Lager repräsentirt das Volk Gottes. Grundbedingung für Eintritt in dasselbe ist



der Zustand der Reinheit; diese aber hat verschiedene Grade, je nach der näheren oder ferneren Beziehung zu Jahweh.

Für Alle ist zunächst erfordert das Bundeszeichen der Beschneidung (Lev. 12, 3), auch für die Knechte (Gen. 17). Ohne dieselbe hat kein Fremdling Theil an den Segnungen des Bundes (Ex. 12, 44. 48). Offenbarer Bundesbruch, wie Gotteslästerung (Lev. 24, 10-16), Sabbatschändung (Num. 15, 32 ff.), wird mit Steinigung bestraft. Für andere derartige grobe Verletzungen der Bundespflicht, wie Unterlassen der Beschneidung (Gen. 17, 14), Opfer an ungeheiliger Stätte (Lev. 17, 9), Versäumniss der Feier des Pesach (Num. 9, 13), des Versöhnungsfestens (Lev. 23, 29), Blutgenuss (Lev. 7, 27; 17, 4 u. 10) lautet die Strafandrohung: **נכרתה הנפש** **ההיא מקרב עמיה**. Die jüdischen Erklärer deuten diesen Ausdruck als grosse Excommunication. Da die genannten Uebertretungen ebenso schwer sind als Sabbatschändung, ist man geneigt an Todestrafe zu denken. Indess begegnet uns dieselbe Androhung auch bei, nach unserm Ermessen, viel geringern Vergehen, wie das Essen von Gesäuertem am Pesach (Ex. 12, 18 ff.), die unbefugte Bereitung des heiligen Salböls (Ex. 30, 33) oder Rauchwerkes (ib. v. 38), der Genuss von Opferfleisch im Stande der Unreinheit (Lev. 7, 20. 21), oder von dem Fette der Opferthiere (ib. v. 25), das Unterlassen einer vom Gesetz gebotenen Reinigung (Num. 19, 13. 20. Dadurch entsteht das Bedenken, ob wirklich Todesstrafe und nicht, wie die Juden erklären, Ausschluss aus dem Gemeindeverband gemeint sei. So geneigt man sein mag diesen Recht zu geben, glaube ich doch nicht, dass unser modernes Gefühl in dieser Sache maasgebend sein darf. Der Ausdruck lautet einmal auf Ausrottung, und es scheint mir, die Excommunication müsste etwa durch Entfernung aus dem Lager, oder Verjagung in die Wüste, bezeichnet sein. Als die Gesetzgebung



ins Leben trat, konnte füglich, weil dem Gesetzgeber das Ritualgesetz als das vorzüglichste Mittel der Leitung des Volkes im theokratischen Sinne schien, Uebertretung desselben als ein todteswürdiges Verbrechen gelten. Die angedrohte Strafe konnte immerhin in der Praxis ermässigt werden.

Der Israelit konnte auch für eine kürzere oder längere Zeit unrein werden. Als verunreinigend galten das Essen von unreinen Thieren, die Berührung von Aas und von Leichen, das Wochenbett, Blut- und Schleimfluss, Beischlaf, Aussatz (Lev. 11 ff.). Verunreinigte, verordnet Num. 5, 1 ff., sollen aus dem Lager geschafft werden. Nichts kann deutlicher beweisen, dass dem Lager nur symbolische Bedeutung beizumessen ist. Gemeint ist, wie aus den einzelnen Verboten erhellet, dass der Unreine keinen Zutritt zu Jahwehs Heiligthum hat, an seinen Festen und Opfern nicht theilnehmen darf, bis er durch Waschungen und Opfer entsündigt ist. Um vor Jahweh würdig zu erscheinen, muss der Mensch auch leiblich rein sein. Dass die leibliche Reinheit dabei nur Symbol der Reinheit des Herzens sein soll, glaube ich nicht, sondern eher, dass diese Vorschriften insgesamt ursprünglich von dem Gedanken ausgingen, dass, um vor dem Herrn zu erscheinen, Alles zu entfernen sei, was einen widrigen Eindruck machen könnte. Was die Sinne der Menschen unangenehm berührt, wurde als auf Gott dieselbe Wirkung hervorbringend gedacht. Der levitische Codex macht nur die alte Gewohnheit zur gesetzlichen Ordnung.

Zu diesen allgemeinen Forderungen an jeden Israeliten kommen für die Priester noch besondere Bestimmungen. Sie müssen einen höheren Grad der Reinheit besitzen. Wer von Geburt das Priesterrecht besitzt, ist zum Priesterdienst unfähig und darf keine amtlichen Handlungen verrichten,



wenn er Leibesfehler hat (Lev. 21, 16 ff.). Der Priester darf keine Geschwächte, oder Verstossene, oder Hure heirathen (Lev. 21, 7), mit keiner Leiche sich verunreinigen, ausser von Eltern, Kindern, Bruder und Schwester, von letzterer nur so lange sie als Jungfrau in seinem Hause lebt (v. 1 ff.). Im Zustande der Unreinheit darf er nicht fungiren noch von den heiligen Opfergaben essen (c. 22).

Für den H o h e p r i e s t e r sind diese Vorschriften noch verschärft (Lev. 21, 10 ff.). Er darf nur eine Jungfrau, keine Wittwe heirathen, mit keiner Leiche, auch nicht von Vater und Mutter, sich verunreinigen, keine Trauerzeichen anlegen und das Heiligthum nicht verlassen.

Was die Reinheit betrifft, sind die Leviten den Laien gleichgestellt; wenigstens stehn keine besondern Verordnungen im Gesetz. Die verschiedenen Grade der Reinheit entsprechen den Functionen der einzelnen Classen: je näher Gott selbst, desto reiner! Die Leviten, von welchen keine besondere Reinheit verlangt wird, haben, wie das Volk selbst, blos im Vorhof zu thun; sie besorgen die Opferschlachtung, Abhäutung, Waschung der Opferstücke, als Diener des Volkes und der Priester. Die Priester, ausser dass sie im Vorhof opfern, betreten das Heiligthum, wo sie Leuchter, Schaubrode und Räucheropfer besorgen. Der Hohepriester allein geht jährlich einmal in das Allerheiligste ein, wo Gott über den Cheruben und der Bundeslade thront.

Diese ganze Organisation ist erst nachexilischen Ursprungs und nicht früher in Kraft getreten als der Codex selbst, der sie zeichnet. Noch das Deuteronomium, gegen Ende der Königszeit, kennt keinen Rangunterschied zwischen Priestern und Leviten. Jeder Priester muss zwar dem Stamme Levi angehören, welcher keinen Landesbesitz hat und auf die



Opferdeputate zu seinem Unterhalt angewiesen ist (10, 8. 9; 18, 1 ff.); aber jeder Levite kann Priester sein nach seinem Belieben, und wird es, sobald er bei dem allein noch legitimen Heiligthum in Jerusalem priesterliche Functionen übernimmt. Die Priester heissen **הכהנים הלויים** (17, 9) und am deutlichsten **הכהנים הלויים בני לוי כל-שבט לוי** (21, 5; 31, 9) und am deutlichsten **הכהנים הלויים כל-שבט לוי** (18, 1). Ihre Functionen sind die Bundeslade zu tragen (10, 8; 31, 9), vor Jahweh zu stehen und ihm zu dienen bei den Opfern (10, 8; 18, 7. 8; 21, 5), das Volk zu segnen in seinem Namen (10, 8; 21, 5), Recht zu sprechen (21, 5), das Gesetz vorzulesen (31, 10 ff.). Die untergeordneten Dienste wurden von Fremden versehen und ein Hohepriester mit besondern Befugnissen wird nicht erwähnt.

Einer Umbildung dieser Verhältnisse redet Ezechiel das Wort. Er giebt (44, 6 ff.) die Weisung, dass diejenigen Leviten, welche, offenbar bei den durch Josia aufgehobenen Höhen, dem Volke bei Götzenopfern zu Diensten waren, zur Strafe fernerhin das Priesterthum nicht mehr bekleiden, sondern zu Dienern des Volkes bei seinen Schlachtungen, zu Wächtern und Thürhütern herabgedrückt, an die Stelle der Fremden treten sollten, welche bisher diese Dienste versahen. Die Leviten, welche bisher das Priesterrecht besessen und ausserhalb Jerusalem Priesterdienst verrichtet hatten, werden also degradirt. Nur das während der Verirrung des Volkes treu gebliebene Geschlecht Zadoks, d. h. die jerusalemische Priesterschaft, fährt Ezechiel fort (44, 15 ff. cf. 40, 46; 43, 19; 48, 11), sei zum Priesterthum auserwählt. Beide Classen, Priester und Leviten, sollen besondere Loose und Wohnungen erhalten. Diesen Classenunterschied, welchen das Deuteronomium noch nicht kennt, Ezechiel erst fordert und motivirt, freilich nachdem die Priesterschaft in Jerusalem die Gleichberechtigung der Landpriester mit den Stadtpriestern nicht hatte aufkommen lassen (2. Reg. 23, 9), trägt der



Priestercodex in die Urzeit zurück. Schon Mose soll angeordnet haben, dass nur Aarons Geschlecht das Priesteramt verwalten solle (Ex. 28, 1. 41; 29, 1. 44; Num. 3, 10). Opfern und Segnen ist sein Vorrecht. Die übrigen Leviten sind Diener der Priester (Num. 3, 6 ff.; 8, 16; 18, 2. 6) und haben ausschliesslich vor allen andern Israeliten die untergeordneten Dienste am Heiligthum zu versehen (Num. 1, 50 ff.; 18, 3 ff.): das Schlachten der Opferthiere, das Waschen der Opferstücke, die Bewachung des Heiligthums (Num. 1, 53; 3, 7), das Tragen der heiligen Geräthe, einschliesslich der Bundeslade (Num. 4). Priesterliche Functionen, Eintritt in das Innere des Heiligthums (Num. 4, 20), Berührung der heiligen Geräthe vor ihrer Bedeckung durch die Priester (4, 15; 18, 3) sind ihnen unter Androhung der Ausrottung untersagt, und jedem Gelüste nach Eingriff in die priesterlichen Vorrechte ist der Untergang von Korachs Rotte als warnendes Exempel vor Augen gestellt (Num. 16). In der Chronik (I. 6, 17; 16, 4; II. 8, 14; 31, 2) sind sie mit der Ausführung des heiligen Gesanges und der Instrumentalmusik im Tempel beauftragt. Sie sind auf diese Weise nicht mehr blosse Diener der Priester bei ihren Amtsverrichtungen, sondern stehen wie diese vor Jahweh, und dienen ihm, nämlich als Tempelsänger. Ihre Würde hat eine Steigerung erhalten durch Uebertragung der Tempelmusik. Der Verfasser ist sich aber so deutlich bewusst, dass dies ein späterer Zuwachs ist, dass er dieses Amt erst durch David geschaffen sein lässt.

An der Spitze der Priesterschaft steht nach dem Gesetze der Hohepriester, **הכהן הגדול** (Lev. 21, 10), auch der gesalbte Priester genannt (4, 3. 5; 8, 12), mit dem ausschliesslichen Rechte im Allerheiligsten zu fungiren. Noch das Deuteronomium und Ezechiel erwähnen ihn nicht, obwohl in einer



zahlreichen Priesterschaft und am Königsheiligthum nothwendig einer der oberste war, der die Priesterschaft vor dem König vertrat, und für Ausführung der königlichen Befehle in Cultsachen zu sorgen hatte. Dieser war immer nur der *primus inter pares*, ohne besondere Amtsbefugnisse in Sachen des Cultus. Im Priestercodex ist die Rangsgleichheit aufgehoben. In der Zeit, wo das Volk keinen nationalen König mehr hatte und nur noch eine Gemeinde war, ist der Hohepriester das Organ des himmlischen Königs und zugleich der Vertreter des Volkes.

Wir sehn demnach, dass die Gemeinde sich eine hierarchische Verfassung geschaffen hat: Hohepriester, Priester, Leviten, Laien, das ist die Abstufung. Gott offenbart der Gemeinde seinen Willen und Rathschluss durch den Priesterstand, und die Gemeinde bringt Gott durch ihn ihre Dankopfer dar, wie sie durch ihn erst gereinigt wird. Der Priester ist Mittler. Die Anschauung ist eine andere geworden als bei den Propheten. Diese erwarteten und wünschten ein priesterliches Volk, ein allgemeines Priesterthum. Die Erfahrung mochte gelehrt haben, dass der rohe Stoff sich nicht durch das Wort allein umbilden liess, sondern erst durch äusserliche Zucht und Reinigung zu innerer Heiligkeit erhoben werden konnte. Der Schwerpunkt der Religion lag nun bewusst in der rituellen Erziehung.

### § 68. Die heiligen Handlungen.

Heilige Handlungen dürfen nach dem Gesetze nur von Aaroniden verrichtet werden. Unter denselben steht das Opfer oben an, in welchem der Cultus nahezu aufgeht. Wir haben früher gesehen, dass der Opferdienst so alt ist als der Mosaismus, ja älter, dass er schon zum semitischen



Heidenthum gehörte und vom Mosaismus nur beibehalten wurde. Es ist weiter erwähnt worden, wie die Propheten, ohne ihn zu verdammen, ihm doch als Gottesdienst keinen besondern Werth beimessen. In den ältern Büchern fehlen bestimmte Angaben über die Opfergattung und die Art und Weise ihrer Darbringung. Nicht der Ritus, das «Wie» kommt in Betracht, sondern die Frage, ob die Opfer Jahweh oder einem fremden Gotte dargebracht werden. Der allgemeine Begriff ist Darbringung, Gabe **מנחה** (schon Gen. 4, 3 ff.) und **קרבן** (Marc. 7, 11:  $\kappa\omicron\rho\beta\tilde{\alpha}\nu$  ὃ ἐστὶ δῶρον). Der Mensch giebt etwas von seinem Eigenthum an Gott ab, entweder zu dankbarer Anerkennung, dass der Segen auf dem Acker oder an der Heerde Gottes Gabe ist, oder um durch ein Geschenk bei Gott eine Bitte zu unterstützen und ihn geneigt zu machen, fernern Segen zu ertheilen, oder eingegangene Schuld zu vergeben. Es konnten blutige oder unblutige Gaben sein (**זבח** und **מנחה**), von den Früchten der Heerde oder des Feldes. Das dargebrachte Thier wurde bald ganz verbrannt (**כליל, עולה**), bald nur einzelne Fettstücke, wobei das Uebrige dem Darbringer zur geheiligten Mahlzeit zufiel, oder Eigenthum des Priesters wurde.

Der Priestercodex giebt viel Bestimmteres, sowohl über den Ritus als über die Veranlassung der einzelnen Opfer. Wie viel davon schon durch das Herkommen sanctionirt war, wie viel die Theorie Neues geschaffen haben mag, ist mit völliger Gewissheit nicht zu ermitteln, da die älteren Bücher die Sache nirgends *ex professo* behandeln, sondern nur gelegentlich von Opfern sprechen. Ein eigens zusammengestellter Codex dagegen findet sich Lev. 1-7, anderer zerstreuter Perikopen nicht zu gedenken. Alles ist da aufs genaueste geregelt. Die Stoffe blieben dieselben wie früher: Rind und Kleinvieh, auch Tauben für das Schlachtopfer; die Haupterzeugnisse des Bodens, Korn, Most und Oel für Speis-



und Trankopfer. Während früher an jedem dargebrachten Opfer die Gefühle des Dankes oder der Schuld haften konnten, finden sich jetzt im Gesetz besondere Gattungen verzeichnet, je nach dem Gefühle, welchem Ausdruck gegeben werden soll: Lob und Dank oder Verlangen nach Sühne. Ihrer Verwendung nach schieden sie sich in solche, welche ganz dem Altar zufielen, und von denen kein Mensch etwas bekam (die Brandopfer), und in solche von welchen der Altar nur Weniges, der Priester das Uebrige bekam (Sündopfer), und solche, welche, nach der Weihe des Gott bestimmten Antheils und dem Abzug des Priesterdeputats, dem Opfernden zum Festmahle dienten. Alle dabei zu beobachtenden Ceremonien, die Zahl, die Art, das Alter und das Geschlecht der Thiere, die zu verbrennenden oder abzugebenden Theile derselben, die Behandlung des Blutes, das Maas der sonstigen geweihten Dinge, sind aufs pünctlichste angegeben. Das Einzelne zu entwickeln ist Sache der Archäologie. Ich gehe blos auf Solches ein, das für die Erkenntniss der Religionsideen von Wichtigkeit ist, wobei wir uns freilich vor einer Alles verstehen wollenden Wissenschaft, vor einer künstlichen Symbolik hüten müssen, wovon das Meiste immer in den Text hineingetragen, nicht aus demselben eruirt ist. (Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, 1837.)

Zunächst über das Opfermaterial bestimmt das Gesetz, dass nur reine Thiere, und unter diesen selbst nur fehllose geopfert werden dürfen (Lev. 22, 17 ff.), wobei sogar auf Schönheit der Gestalt Rücksicht genommen wird. Das Opfethier musste mindestens 8 Tage alt sein, gewöhnlich aber opferte man Kleinvieh einjährig, Rindvieh dreijährig, also in voller Kraft und Ausbildung. Von Vegetabilien kamen auf den Altar Weizen in Aehren oder in Körnern am Feuer geröstet (Lev. 2, 14), meist aber als Feinmehl (Lev. 2, 1), welches auch zu Kuchen gebacken wurde. Salz, Oel und



Weihrauch kamen hinzu. Aber Alles musste ungesäuert bleiben. Das Trankopfer bestand aus Wein. Der leitende Gesichtspunct bei diesen Bestimmungen ist offenbar, dass nur das Beste und Schönste Gottes würdig ist, und dieses nur in seinem natürlichen, unverdorbenen Zustand.

Das wichtigste unter den Opfern ist das Brandopfer (Lev. 1). Es war immer ein blutiges aber mit einer Mincha begleitet. Nur männliche Thiere waren dabei zugelassen, Tauben und Turteltauben ohne Rücksicht auf das Geschlecht. Von den übrigen Opfern unterscheidet es sich durch die Grösse der Gabe, sofern das ganze Thier in Stücke zerlegt auf dem Altar verbrannt wurde. In früherer Zeit konnte es sowohl Dank- als Sühnopfer sein. Im Gesetze hat es diesen allgemeinen Charakter bewahrt. Es ist das Zeichen, dass der Einzelne oder das Volk, welches es darbringt, ganz dem Dienste Jahwehs geweiht sein will, und daher ein unentbehrlicher Theil jedweden Gottesdienstes. Es wird gebracht jeden Morgen (Esr. 9, 4; Neh. 10, 34) oder auch Morgens und Abends (Ex. 29, 38 ff.; Num. 28, 3 ff.) und heisst darum תָּמִיד, beständiges Opfer. Dasselbe war gesteigert am Sabbath und noch mehr an den grossen Jahresfesten (Num. 28, 11 ff. u. c. 29). Es begleitet auch andere Opfer, besonders das Sühnopfer, bei der Priesterweihe (Ex. 29, 15 ff.; Lev. 8, 14 ff.) und bei Reinigungen (Lev. 5, 7 ff.; 12, 6. 8; 14, 19 ff.; 15, 14. 15), zum deutlichen Beweis, dass es weiter nichts ist als ein Cultusact, wodurch die Zugehörigkeit zu Jahweh ganz allgemein ausgedrückt ist.

Daneben, gleichfalls aus älterer Zeit stammend, wird genannt das Dankopfer (שְׁלָמִים Lev. 3; auch blos שְׁלָמִים Lev. 7, 14; 9, 22, LXX θυσία σωτηρίου, σωτήριον Vulg. *hostiae pacificorum*). Eine Novelle im Gesetz (Lev. 7) unterscheidet



deren mehrere Gattungen: das **ז' התורה**, Lobopfer, wohl der generelle Name des obligatorischen Dankopfers v. 12 ff., und solche, die zur Lösung eines Gelübdes (**נדר**) oder ganz freiwillig dargebracht wurden (**ז' נדבה**, v. 16 ff. cf. 22, 18 ff.). Seine Bedeutung ist Dank für empfangene oder auch erwartete Gabe. Das Opferthier konnte aus Rind oder Kleinvieh bestehn (Lev. 3, 1. 6; 9, 4 etc.). Auf den Altar sollen bloß die Fettstücke kommen, der Priester erhielt die Brust und die rechte Keule (Lev. 7, 29 ff.), das Uebrige diente dem Darbringer zur Mahlzeit. Merkwürdig ist, dass die Mahlzeit, welche in früherer Zeit so sehr die Hauptsache war, dass die Darbringung der Fettstücke fast nur wie die religiöse Weihe derselben erscheint, und das Deuteronomium noch das Ganze als ein sich Freuen vor Jahweh bezeichnet, in der levitischen Gesetzgebung fast gänzlich in den Hintergrund tritt. Die heilige Handlung ist fertig, wenn die Mahlzeit beginnt. Letztere scheint fast wie eine keineswegs nothwendige Verwendung des übrigen Fleisches, man möchte sagen wie eine Concession an den alten Gebrauch.

Eine wichtige Stelle im Gesetz nimmt das **שְׁחִיטָה** ein, welches im Allgemeinen den Zweck hat, das durch irgend eine Uebertretung getrübt Verhältniss des Menschen zu Gott wiederherzustellen. Das Gesetz unterscheidet deren zwei Gattungen, das eigentliche Sündopfer (**חטאת**) für unfreiwillige Vergehungen gegen Gott dargebracht (Lev. 4) und das Schuldopfer (**אשם** Lev. 5), zumeist nach Eingriffen in fremdes Eigenthum in Begleitung mit Schadenersatz. Als besondere mit eigenartigem Ritus begangene Opfer scheinen beide jüngern Ursprungs zu sein und finden erst bei Ezechiel Erwähnung, wenn auch gar nicht geläugnet werden kann, dass in frühern Zeiten oft Opfer zur Sühne gebracht wurden, meist Brandopfer (Mich. 6, 6 ff.). Die Grösse des Opfers bestimmte sich theils nach der theokratischen Stellung des



Darbringers, theils nach dem Vergehen. Für das Volk oder den Hohenpriester bestand es aus einem Farren, für einen Fürsten aus einem Ziegenbock; für den gemeinen Mann aus Ziege oder Schaf. Leute, die zu arm waren, um ein grösseres Thier darzubringen, konnten sich auch mit einer Taube oder Turteltaube begnügen, und diese reichte überhaupt aus in einzelnen Fällen von Verunreinigung wie Wochenbett, Schleim- und Blutfluss (Lev. 12, 6. 8; 15, 14. 15. 29. 30), bei ganz Armen genügte ein Zehntel Epha Weissmehl ohne Oel noch Weihrauch (5, 11-13).

Sünd- und Schuldopfer sollten Versöhnung und Vergeltung bei Gott erwirken. Der technische Ausdruck hierfür ist **לכפר עליו**, wörtlich, ihn zu bedecken. Der Priester bedeckt den Schuldigen, so dass Gott ihn in seiner Sünde nicht sieht und nicht sehn will, eben weil er durch das Opfer, welches ein Lösegeld ist, sich befriedigen lässt, und ihm desshalb die Strafe erlässt (**נָסַח לוֹ**). Man erklärt nun gewöhnlich die Sache so, dass eine Substitution des Thieres stattfindet, welches statt des Schuldigen die verdiente Strafe zu ertragen hätte. Diese Substitution soll schon dadurch veranschaulicht sein, dass der Darbringer, wenn er das Thier vor den Altar führte, ihm die Hand auf den Kopf drückte. Handauflegung fand aber auch bei Brand- und Dankopfern statt (Lev. 1, 4; 3, 2), kann demnach nicht Symbol der Sündenimputation sein. Um letztere Fälle nicht auszuschliessen hat man die Handauflegung als sacramentale Uebertragung der Stimmung und Intention des Darbringers überhaupt auf das Thier sehn wollen, was beim Sühnopfer dann auf Substitution hinauslief. Dies kann aber auch die Bedeutung des Ritus nicht sein, sonst dürfte er beim täglichen Brandopfer nicht fehlen (Lev. 6, 1 ff.). Er ist vielmehr das Zeichen, dass der Darbringer sein Eigenthum Jahweh überlasse (*manumissio*).



Weiter hat man das besondere Verfahren mit dem Blute des Opferthieres geltend gemacht. Während nämlich bei Brand- und Dankopfer dasselbe um den Altar gegossen wurde, wird hier davon zuerst bei Opfern für das Volk vom Hohenpriester gegen den Vorhang des Allerheiligsten gesprengt; in andern Fällen werden die Hörner des Altars damit bestrichen. «In dem Blute, heisst es Lev. 17, 11, ist die Seele des Fleisches», — es ist der Sitz des Lebens, — «das Blut decket durch die Seele», d. h. vermöge des in ihm enthaltenen Lebens hat es Sühnkraft; darum hat es Gott ihnen «auf den Altar gegeben zu decken ihre Seelen»; es soll dargebracht werden, um ihr Leben zu decken vor der die Sünder verzehrenden Heiligkeit Gottes. Man hat dies nun im Sinne der *satisfactio vicaria* verstanden, so dass das Thier stellvertretend den vom Sünder verdienten Tod erlitte. Dem widerspricht aber, dass ja bei andern Opfern das Thier auch geschlachtet wird, und gerade für die todverdienenden Verbrechen das Sühnopfer nicht zulässig ist, sondern für unwissentlich in Verirrung begangene Sünden allein (Lev. 4 *passim* 5, 1 ff.; Num. 15, 22-31). Es ist vielmehr so zu fassen, dass das Blut, das Leben, weil von Gott dem Urheber des Lebens stammend, die heiligste Gabe ist, welche der Mensch Gott weihen kann. Darum gestattet Gott es auch auf den Altar zu bringen, zur Deckung des unheiligen, durch die verzehrende Heiligkeit Gottes gefährdeten Lebens. Und es ist dies ein Gnadenact, nicht eine Forderung seiner Strafgerechtigkeit, welche stellvertretend am Thiere vollzogen würde.

Es ist schon gesagt, dass nicht freiwillig begangene, grobe Verbrechen, sondern blos unfreiwillige Vergehen durch Opfer gesühnt werden konnten. Letztere Kategorie ist aber sehr weit, sofern auch aus Schwäche oder Furcht begangene Uebertretungen, ja auch vorsätzliche Verletzungen des Eigenthums, wenn Reue und Wiedererstattung statt fand, mit einbegriffen



waren (Lev. 5, 1-4; v. 21 ff.). Die vielen gebotenen Sühnopfer waren nun allerdings sehr geeignet, das Volk im Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit zu erhalten und zu stärken, das Gefühl, dass Herzensreinigung nothwendig sei, zu wecken und wach zu halten; und in diesem Bezuge kann der religiöse Eindruck nur ein gesegneter gewesen sein. Wenn aber Sühnopfer auch für zufällige Berührung einer unreinen Sache, aus Unachtsamkeit, oder weil man sie nicht wahrgenommen hatte (Lev. 5, 2. 3), oder für natürliche Vorkommnisse, wie Wochenbett und Blutfluss (Lev. 12 u. 15) gefordert wurden, so musste anderseits die Gleichstellung solcher Verunreinigungen mit wirklich begangenen Sünden das sittliche Gefühl abschwächen, indem man versucht war, wirkliche Sünde für nicht gefährlicher anzusehen, als leibliche und dazu noch unvermeidliche Verunreinigung. Die Gefahr lag nahe, es mit dem Leichten genau zu nehmen, der wirklichen Schuld aber durch Opfer statt durch Busse sich zu entledigen. Nur ist zu bedenken, dass der Priester-Codex im Volksbewusstsein das Meiste wohl schon so vorfand und es mehr auf Regelung des Bestehenden, als auf neue Institutionen absah. Das Volk aber hat er gewiss damit nicht auf einen höhern Standpunct erhoben. Alles scheint eher wie ein Compromiss zwischen den prophetischen idealen Forderungen und den Volksgedanken über die rituelle Seite der Religion.

### § 69. Die heiligen Zeiten.

Wie die Opfertheorie, so ist auch die Festgesetzgebung besonders bezeichnend für den Geist des Zeitalters und des Codex, welchem wir ihre Kenntniss verdanken.

Sabbat und Neumond werden darin beibehalten, letzterer fast verwischt, der Sabbat aber als Bundeszeichen,



besonders ausgezeichnet (Ex. 31, 12-17; 35, 1-3; Lev. 23, 3), und die Ruhe an diesem Tage mit der Ruhe Gottes nach dem sechstägigen Schöpfungswerk begründet (Gen. 2, 1-3). Nehemia nahm strenge Maasregeln, die Beobachtung des Tages durchzusetzen (13, 15 ff.) und der Priestercodex bedroht in einem geschichtlichen Abschnitt (Num. 15, 32 ff.) die Sabbatschändung mit Todesstrafe.

Die drei jährlichen Feste, welche von Alters her und noch im Deuteronomium als Feste des Ackerbaus gefeiert wurden, sind beibehalten, aber Bedeutung und Ritus sind modificirt. Die Feste sind mehr vom wirklichen Leben losgelöst, sind ausschliesslicher kirchlich, speciell gottesdienstlich geworden.

Beim *Pesach*, an welchem früher die Erstgeburten von Rind und Schaf dargebracht und beim Heiligthum verzehrt wurden, wobei sieben Tage lang Ungesäuertes gegessen wurde, Beides zur Erinnerung an den Auszug aus Aegypten, und welches mit der Weihe einer Gerstengarbe die Ernte eröffnete (Ex. 23, 15. 19. 34, 18-20; 13, 3-15; Deut. 16, 1-8), ist das Erstgeburtsoffer zurückgetreten und an seine Stelle das Lamm (Schaf oder Ziege) gekommen, welches am 10. Nisan schon ausgewählt und am Abend des 14. überall geschlachtet und verzehrt werden soll (Ex. 12, 1-10). Zur Erinnerung an die Schonung der Erstgeburt in Aegypten sollen Thürpfosten und Oberschwelle mit seinem Blute bestrichen werden. An jedem der sieben Tage, die hierauf folgen, werden Mazzot gegessen, reichlichere Opfer gebracht, aber erst am siebenten Tage ist Festversammlung. Die Gemeindeopfer vertreten die privaten. Es ist eine vielbesprochene und verschiedentlich gelöste Frage, in welche Opfergattung eigentlich das Passahlamm gehöre; nach meiner Ansicht ist sie unlösbar, so lange man die Gesetze verschiedener Zeiten zusammengiesst. In der ältern Zeit ist es ein Dankopfer für den Segen Gottes beim Viehstand, wie die Erst-



linge für seinen Segen auf dem Acker. Der Mythos von der Verschonung der israelitischen Erstgeburt durch den Würengel, welcher den Ursprung der Weihe aller Erstgeburt an Jahweh, für opferbares Vieh durch Darbringung, für den Menschen durch Lösung, erklären soll, giebt daher kein Mittel an die Hand, irgend etwas in dieser Frage zu bestimmen, weil ja Menschen und Vieh bei den Aegyptern zugleich umkamen und bei den Israeliten erhalten blieben. Es ist nicht einmal gesagt, dass das Pesach den Menschen vertreten soll, und nur Combination, wenn ich es mit der Erstgeburt überhaupt in Verbindung bringe. Das Pesach des Priestercodex ist eigentlich gar kein Opfer mehr; die Erstgeburt nach demselben wurde geopfert oder gelöst; an dem 7. Tage des Festes fanden öffentliche Opfer für die Gemeinde statt, während das Pesach in den Häusern geschlachtet und gegessen wurde. Auch konnte das Passahmahl fort dauern, nachdem der Tempel zerstört war. Die Frage nach der Bedeutung des Pesach ist besonders wichtig für die Christen, sofern es sich darum handelt zu wissen, in welchem Sinne Christus als Passahlamm bezeichnet wird. Archäologisch ist sie aber nicht zu lösen.

Das Pfingstfest, ἡ πεντηκοστή in den Apokryphen und im N. T., im Alten חג הקציר (Ex. 23, 16) und ח' שבועות (Ex. 34, 22; Deut. 16, 10) genannt, soll am Schluss der Ernte, nach Lev. 23, 15. 16 sieben Wochen nach der Darbringung der ersten Gerstengabe gefeiert werden. Es ist dasselbe ursprünglich, wie schon der Name anzeigt, ein Dankfest für die Getreideernte und ist es auch im Priestercodex geblieben; die Beziehung auf die sinaitische Gesetzgebung hat es erst später erhalten. Als Erntefest ist es auch dadurch charakterisirt, dass an demselben zwei Laibe von gesäuertem Weizenbrote zwar nicht geopfert, doch gewoben wurden (Lev. 23, 17. 20). Es dauerte nur einen Tag; es wurden früher



an demselben die Erstlinge (Ex. 23, 16; 34, 22; Deut. 16, 10) dargebracht und damit eine Opfermahlzeit veranstaltet. Ueber letztere schweigt der Priestercodex. Aber da der Pfingsttag **יום בכורים** genannt wird (Num. 28, 26), lässt sich vermuthen, dass an diesem Tage die Erstlinge oder deren Ertrag als Abgabe an den Priester entrichtet wurden. Er war ausgezeichnet durch Festversammlung und besondere Opfer (Num. 28, 26 ff.).

Das Laubhüttenfest war ursprünglich, wie schon der ältere Name **חג האסיף** (Ex. 23, 16; 34, 22) zeigt, das Fest der Lese am Ausgange des Jahres, doch nicht bloß der Obst- und Weinlese, sondern überhaupt das Dankfest für allen Erntesegen des Jahres (Deut. 16, 13 erwähnt nämlich die Tenne neben der Kelter). Es wurde wohl anfänglich im Freien, in den Weinbergen begangen und stammt daher die Sitte, Hütten zu bauen, in denen man sich während der Herbstgeschäfte häuslich einrichtete und die Herbstfreude feierte. Daher der Name **הסכות** **ח'**, *σκηνοπηγία*, schon im Deuteronomium. Diesen ländlichen Charakter musste es verlieren, seitdem es nach deuteronomischer Verordnung (16, 13-15) in Jerusalem begangen wurde. Die Hütten, eine Sache des Bedürfnisses, so lange man das Fest im Freien beging, wurden beibehalten und aus Myrten, Oel- und Palmzweigen, aus Aesten von dickbelaubten Bäumen und Weiden (Lev. 23, 40; Neh. 8, 15 ff.) auf den Dächern der Häuser, in den Vorhöfen des Tempels und auf den freien Plätzen der Stadt errichtet. Das Fest erhielt zugleich eine historische Bedeutung, als Erinnerung an das Wohnen in Hütten während des Wüstenzuges (Lev. 23, 42. 43). Früher musste es mit der Weinlese zusammenfallen. Der Priestercodex setzte es aber auf den 15. des 7. Monats (Lev. 23, 34; Num. 29, 12) und fügt zu den üblichen sieben Tagen (Deut. 16, 15 und Lev. 23, 41) noch einen



achten hinzu. Am ersten und achten Tage ist feierliche Festversammlung mit Sabbatruhe (Lev. 23, 35. 36; Num. 29, 12. 35), und werden massenhafte Festopfer (Num. 29, 13 ff.) dargebracht. Die verordnete Opfermasse ist vielleicht ein Surrogat für die früher an diesem Feste stattfindenden Zehntenopfer; der Zehnte fiel aber nicht weg, sondern musste den Leviten entrichtet werden, die ihrerseits ein Zehntel davon an die Priester abzugeben hatten

Bei den bisher genannten Festen tritt im Priestercodex das Bestreben zu Tage, die ländlichen, die in Verbindung mit dem Ackerbau standen, mehr und mehr ihres ursprünglichen Charakters zu entkleiden und in rein religiöse umzuwandeln, mit historischer Beziehung. Ein ausschliesslich religiöses Fest, wahrscheinlich erst nach Esra eingeführt, ist der Versöhnungstag, **יום כפורים**, später κατ' ἐξοχήν der Tag **יום** genannt, das grosse Buss- und Sühnfest des Volkes, welches am zehnten des siebenten Monats mit völliger Sabbatruhe, heiliger Versammlung und allgemeinem Fasten begangen wurde, dem einzigen, welches das Gesetz vorschreibt. Daher Act. 27, 9 ἡ νηστεία. Fasten war von jeher Ausdruck der Trauer und bussfertiger Stimmung. Diese Stimmung ist aber besonders ausgeprägt in dem doppelten Sühnopfer, welches der Hohepriester an diesem Tage darzubringen hat. Der Ritus ist ausführlich Lev. 16 beschrieben; in die Einzelheiten desselben will ich für jetzt nicht eingehen, es genügt, den Sinn dieses Festes anzugeben. Grundgedanke ist: das Volk ist unheilig, es muss also entsündigt werden; durch die Sünde des Volkes wird aber das Land verunreinigt und schon das Deut. (21, 1-9) hatte für den Fall, dass ein Mörder unbekannt blieb, eine Sühnung des ganzen Landes verordnet. Auch das Heiligthum wird mit dem Volke unrein, daher Ezechiel Opfer zu seiner Entsündigung verlangt am Ersten des ersten und siebenten



Monats (45, 18 ff.). Derselbe Gedanke findet im Versöhnungsritus seinen Ausdruck. Das verunreinigte Heiligthum und seine Diener, der Hohepriester, der Stellvertreter des Volkes, an ihrer Spitze, müssen zuerst entsündigt werden. Er schlachtet einen Stier, um sich und die Priesterschaft zu versöhnen, und sprengt zu diesem Behufe von dessen Blute an und vor den Deckel der Bundeslade. Darnach bringt er das Sündopfer des Volkes dar, bestehend aus einem durchs Loos bezeichneten Bock. Auch von dem Blute dieses Bockes wird durch ihn ins Allerheiligste gesprengt. Darnach, um das Heiligthum zu entsündigen, bestreicht er, gleichfalls mit dem Opferblute, die Hörner des Räucheraltars und des Brandopferaltars. Nach Vollendung dieses Ritus legt er mit beiden Händen die Sünden des Volkes, die er laut bekennt, auf den Kopf eines andern Bockes und entsendet ihn in die Wüste zu Asasel, dem er durchs Loos zugefallen war. Es ist dies ein symbolischer Act, wodurch dem Volke vergewissert wird, dass die durch den vorangegangenen Sühnact getilgten Sünden ein für allemal entfernt sind. Erst darauf folgen Brandopfer für Hohepriester und Volk, die nunmehr in das richtige Verhältniss zu Gott versetzt sind. Die Bedeutung des Festes ist hierdurch hinlänglich klar. Es handelt sich um Entsündigung des Volkes und aller seiner Glieder, auch derjenigen, welche Gott am nächsten stehen, und seines Heiligthums, welches von sündigen Menschen betreten, selbst verunreinigt wird. Dass es durch besondere Sühnopfer geschieht, ist dem übrigen Gesetze gemäss, welches für alle Vergehen solche verlangt; dass es für das ganze Volk geschieht, hat seinen hinreichenden Grund darin, dass der Einzelne nicht alle seine Sünden kennt und dafür Versöhnung sucht. Es soll Aller Bussgefühl geweckt, die Reue durch Fasten bezeugt, das Gefühl der Versöhnung lebendig erhalten werden. Räthselhaft ist nur die Sendung des mit den Sünden des Volkes belasteten Bockes לעזאזל, und die Deutungen dieses Wortes



sind bis auf den heutigen Tag verschieden. Viele Rabbiner sehen darin einen Ortsnamen, was unmöglich ist, da ein Ort nicht Jahweh gegenüber gestellt werden kann, so dass es hiesse: einer der Böcke ist für Jahweh, der andere gehört nach Asasel. Ebensowenig kann das Wort Bezeichnung des Ziegenbockes selbst sein (Vulg. *caper emissarius*, Luther: der ledige Bock), weil der Bock in die Wüste gesendet wird zu Asasel (Lev. 16, 10). Die LXX scheinen das Wort abstract zu fassen, wenn sie es v. 10 durch εἰς τὴν ἀποπομπήν, v. 26 durch εἰς ἄφεσιν wiedergeben. Demgemäss nehmen es Manche für eine Reduplicationsform von **לָעַ**, zur Fortschaffung. Auch diese Erklärung verstösst gegen v. 8, wo Asasel der Empfänger des einen Bockes ist, wie Jahweh der des andern. Wir werden dadurch auf ein persönliches Wesen geführt und denken am nächsten an einen Kakodämon in der Wüste, einen ἀποπομπᾶιος, *averruncus*, einen Unhold, den man von sich weist. Der ganze Ritus deutet an, dass die Sünde, deren das Volk durch das Sühnopfer losgeworden vor Gott, vollständig weggeschafft ist und dahin verwiesen, wo die unreinen Geister hausen.

Die Versöhnungsfeier ist der eigentliche Schlussstein der Priestergesetzgebung, deren ganze Tendenz in derselben wie in einem Brennpunct zusammengefasst ist. Das Volk hat den Beruf zur Heiligkeit; wegen seiner Sünden muss aber diese Heiligkeit durch die Mittlerschaft des Priesterthums immer von Neuem wieder hergestellt werden. Es geschieht durch das Opfer. Der Grundsatz: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, findet hier seine rituelle Ausbildung. Es war genug, um das Gefühl der Versöhnung wach zu erhalten, aber für die zarten Gewissen nicht ausreichend; für den gewöhnlichen Schlag Menschen irreleitend, weil die blos rituell dargestellte Heiligkeit für die wirkliche kein Ersatz ist.



§ 70. Einfluss und Wirkung der Gesetzgebung Esras.

Die Gesetzgebung Esras prägte dem Judenthum seinen Charakter für die Folgezeit auf. Auf die Geistesarbeit der Propheten, welche die Mose-Religion ausbildeten, und die der Priester, welche einen diesem System entsprechenden und dasselbe symbolisirenden Cultus organisirten, folgt eine Periode, in welcher das Volk, geleitet von seinen Schriftgelehrten, sich immer mehr in das System und seine Formen einlebte, und immer genauer seine Lebensweise nach dem Gesetze modelte. Charakteristisch für dieses Zeitalter ist, dass das Gewonnene nun angeeignet und erhalten wurde. Was die Propheten nicht erreicht hatten, sondern bloß wünschen und predigen konnten, das trat nun in die Wirklichkeit. Der Glaube an den einen Gott, dem ausschliesslich durch Frömmigkeit gedient werden müsse, an die Auswahl Israels zu diesem Dienste, und an den welt-historischen Beruf des Volkes, auch die übrige Menschheit zu dieser Verehrung zu gewinnen, stand unerschütterlich fest in den Gemüthern. Freilich hatte dieser Glaube von seiner Idealität eingebüsst. An die Stelle der sittlichen Reinheit war eine rituelle, symbolische getreten, die, wenn einseitig verlangt und erstrebt, für die Sittlichkeit selbst gefährdend werden konnte. Anfänglich war dies nicht der Fall. Jetzt nämlich finden wir erst in den Massen die Begeisterung für die mosaische Religion. Während die Propheten immer zu klagen hatten über die tauben Ohren und unempfindlichen Herzen, sind ihre Offenbarungen jetzt Gemeingut und Herzenssache des Volks geworden. Durch den Gesetzes-Formalismus fühlt es sich nicht gedrückt, sondern preist in den Psalmen die herrlichen Gottesdienste, sucht seine Ehre in der Erfüllung auch der äusserlichsten Gebote. Und der Chronist weiss kein besseres Mittel, das Interesse für die alte Geschichte unter seinen Zeitgenossen zu wecken, als durch Beschreibung der Feste früherer Zeiten, und der sie



begleitenden Tempelmusik. (Vgl. Ps. 42; 43; Ps. 23; 26; 27; 122.) Es liegt gerade in dieser mit Erfolg gekrönten Gestaltung des Mosaismus für uns die Lehre, dass eine Religion sich dem Volkscharakter leichter und sicherer einprägt, wenn der geistige Gehalt in sinnlichen, die Phantasie ansprechenden Cultusacten und in vorgeschriebenen Lebensformen verkörpert ist.

Wenn auch nicht schöpferisch auf dem Gebiete der Ideen, ist diese Periode darum nicht unfruchtbar. Es begann jetzt die theologische Reflexion über die aus dem Prophetismus ererbten Gedanken, welche, ohne die mosaischen Grundlagen zu verlassen, doch einzelne Punkte der Lehre weiter entwickelte, und Alles erst in den Zusammenhang eines Systems brachte.

## **2. Die theologische Weiterbildung des Mosaismus.**

### **§ 71. Die Schriftgelehrsamkeit.**

Die Fortbildung betrifft nicht die vornehmsten Grundsätze der israelitischen Religion, sondern nur einzelne Lehren, welche nähere Bestimmungen erhalten oder auch modificirt werden. Ein bemerkenswerther Unterschied aber offenbart sich in der Art und Weise, wie neue religiöse Erkenntniss gewonnen wird. Bei den Propheten war sie dem inneren Drange eines vom Geiste Gottes berührten Herzens entquollen. Was dieser ihnen eingab an Lehre, Mahnung, Trost und Strafe, das verkündigten sie durch Wort und Schrift, je nach den Bedürfnissen des Augenblickes; auf geschriebene Urkunden beriefen sie sich nicht. Seit der Rückkehr ist das anders geworden. Die Prophetie verstummt nach und nach. Die jüngsten unter den Propheten berufen sich gelegentlich schon auf die Schriften ihrer Vorgänger (Sach. 1, 6) und Esra 9, 4 ff. thut das gleich bei der ersten Einführung seiner Reform. Seit seiner Zeit aber



erlangte die förmlich promulgirte Thora volle Autorität. Daraus werden mehr und mehr die Kundgebungen Gottes an Israel erkannt und ervirt. An den ersten Kanon schlossen sich, noch in unserm Zeitraum, auch die Propheten als Quelle weiterer Offenbarung. Die Religionswahrheit ist von nun an auf dem Wege gelehrten Schriftstudiums zu suchen, und wurde schon lange auf diesem Wege gesucht, bevor es grundsätzlich ausgesprochen wurde. Das ist der Fall am Ausgange unseres Zeitraums bei Jesus Sirach, dessen Buch um 130 von seinem Enkel ins Griechische übersetzt wurde, und nur in dieser Uebertragung als Bestandtheil der alexandrinischen Bibel uns aufbewahrt ist. Das Buch hat sich, wie die Proverbien, zum Ziele gesetzt, Liebe zur Weisheit einzuflößen und Streben nach Weisheit als der Quelle aller Glückseligkeit zu empfehlen (1, 16 ff.; 4, 11 ff.; 6, 28; 14, 20 ff.; 15, 5; 24, 19 ff.; 40, 20; 50, 29; 51, 23). Weisheit ist nun ein sehr complexer Begriff: sie umfasst die Wissenschaft von Gott und von der Welt (16, 24. 25; 43, 22. 31), die Kenntniss und Erfüllung der Pflicht (4, 14; 15, 1; 19, 20; 24, 22), insbesondere die Frömmigkeit (15, 1; 19, 20) in Sinn und Wandel, in einem Worte, Alles was der Israelit wissen und üben muss; sie bezeichnet das geistige und sittliche Ideal der Menschen. Diese Weisheit wird nun aber nicht durch Speculation gewonnen, welche sich immer als unfruchtbar erwiesen hat (3, 21 ff.); sie ist nur zu erwerben im Umgang mit solchen, die sie schon besitzen (6, 34; 8, 8 ff.; 39, 1 ff.), vor Allem durch das Studium des Gesetzes (Prolog.; 3, 22; 6, 27; 24, 23 ff.; 39, 1). Der Mensch erarbeitet sich dieselbe nicht aus seinem eignen Schatze, seinen natürlichen Anlagen, sondern sie ist eine Gabe Gottes (1, 1. 10. 25; 39, 6; 43, 33), der sie uns anbietet und zu eigen machen will durch sein Gesetz. Daher die Wichtigkeit des Gesetzesstudiums, der Schriftgelehrsamkeit (c. 39).



Es ist dieselbe Ansicht, welche Ps. 19, 8 ff. ausspricht : «Jahwehs Gesetz ist vollkommen, erquickend das Gemüth ; Jahwehs Verordnungen wahrhaft, belehrend den Unkundigen ; Jahwehs Befehle sind richtig, erfreuend das Herz ; Jahwehs Gebot lauter, erheiternd die Augen ; Jahwehs Dienst ist rein, dauernd in Ewigkeit ; Jahwehs Rechte Wahrheit, gerecht allemal ; sie sind köstlicher als Gold und viel gediegen Gold, süsser denn Honig und Honigseim. Auch dein Knecht ward belehrt durch sie, in ihrer Haltung ist grosser Lohn. cf. Ps. 119 ; 147, 19. 20.

### § 72. Die Lehre von Gott; die göttliche Weisheit.

Der Gottesbegriff der Propheten ist nicht wesentlich verändert und Jahweh bleibt der Bundesgott, der Gott Israels. Aber eine Schattirung ist doch vorhanden. Jahweh wird nun allgemein als der einzig wahre Gott der ganzen Welt, als der Herrscher über alle Völker gedacht. Andere Elohim giebt es für das israelitische Bewusstsein nicht mehr. Wie der absolute Monotheismus ausschliesslich herrschender Volksglaube geworden war, musste auch der Unterschied schwinden, welcher zwischen Jahweh als israelitischen Volksgott und den vermeintlichen Göttern der andern Völker früher gemacht wurde. Jahweh und Elohim werden nun völlig gleichbedeutend, und es ist bezeichnend für die Denkweise dieses Zeitalters, dass Elohim häufiger gebraucht wird als Jahweh, schon in der Chronik, durchweg in Kohelet und im zweiten Psalm-buch. Eine Abschwächung der Bundesidee ist damit nicht angezeigt, es ist allein die Folge des strengen Monotheismus.

Der Gottesbegriff hat sich auch geläutert und Anthropomorphismen werden gemieden. Es ist auffallend, wie in der Elohimurkunde der Genesis die Theophanien auf den einfachsten Ausdruck gebracht sind, so dass nur die Nähe und



das Wort Gottes übrig bleiben. Gott ist eben der Gott des Himmels, der höhern Region, El Eljion (in Daniel), erhaben über die Welt, durchaus transcendent. Die Welt ist sein Geschöpf, steht unter seiner Leitung; er verfügt darüber nach Gutdünken. Man könnte diese Anschauung deistisch nennen, wenn nicht die Offenbarung Gottes durch Wunder und seine Offenbarung an das Volk Israel im Gesetz mit zweifelloser Ueberzeugung festgehalten wäre. Jedenfalls ist es etwas, wie der alte Supranaturalismus in der christlichen Kirche, welcher aller Mystik feind, und das Verhältniss Gottes zum Menschen nur als ein Verhältniss der Belehrung und der Herrschaft auffassend, die Belehrung auf übernatürlichem Wege zu Stande kommen liess. Die Kluft aber zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, wird überbrückt durch Mittelwesen.

Obenan steht die Idee der göttlichen Weisheit. Die Weisheit ist nun zunächst und ursprünglich dasjenige Attribut Gottes, welches sich dem denkenden Verstande in der zweckmässigen Ordnung der Schöpfung (Ps. 104, 24; Hiob 28) kund thut. Ihre ganze Herrlichkeit entgeht freilich dem Sterblichen. Ob er auch die Tiefen der Erde erforscht, sie bleibt verborgen vor dem Auge aller Lebenden! «Die Tiefe sagt: In mir ist sie nicht! und das Meer sagt: Nicht bei mir! — Der Abgrund und der Tod sprechen: Mit unsern Ohren haben wir ihren Ruf vernommen. Gott allein kennt ihren Weg, und er weiss ihren Wohnsitz, denn er schaut bis an die Enden der Erde, unter dem ganzen Himmel hin schaut er» (Hiob 28, 14 ff.), d. h. Er, der die ganze Schöpfung nach Zeit und Raum überblickt, kennt auch das in ihr waltende Lebensgesetz, den die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen bestimmenden Gedanken. Immerhin aber ist hier der Weisheitsgedanke Gottes nur poetisch



von seiner Person losgelöst. „Er sah sie (verwirklicht) und that sie kund» bei der Schöpfung (28, 27). Anders in den Sprüchen, deren erste neun Capitel ich von jeher zu den jüngsten Erzeugnissen hebräischen Denkens im A. T. gerechnet habe. Zwar c. 3, 19. 20 führt nicht weiter, wo es heisst: «Jahweh gründete durch Weisheit die Erde, richtete den Himmel auf durch Einsicht; durch seine Kunde brachen die Tiefen hervor, und die Wolken träufeln Thau.» Auch cap. 8, 1 ff. könnte die Weisheit bloß personificirt sein, wenn der Verfasser sie an allen Kreuzwegen und an den Thoren der Städte zu den Menschen rufen lässt: «Höret, denn Edles rede ich. Wahrheit spricht mein Mund. Nehmet an meine Lehre, die mehr werth ist als Silber und Gold» — u. s. w. Wenn sie aber v. 22 ff. fortfährt: «Jahweh bereitete mich (קנני, ἔκτισε), als Anfang seines Handelns, vor seinen Werken, ehedem. Von Alters her bin ich eingesetzt, von Anfang an, vor dem Ursprung der Erde; als noch keine Wassertiefen, ward ich geboren . . . als er den Himmel bereitete, war ich dort . . . als er die Grundvesten der Erde legte, . . . da war ich bei ihm als Künstlerin, da war ich sein Ergötzen, spielend vor ihm alle Zeit, spielte auf seiner Erde Kreis, und hatte mein Ergötzen an den Menschenkindern.»

Es scheint mir kaum möglich in dieser vor der sonstigen Schöpfung bereiteten und in derselben thätigen Weisheit nur eine Personification der innergöttlichen Weisheit zu sehen und nicht eine Hypostase, zumal das Buch Sirach dieselbe Vorstellung enthält.

Dieses stellt zunächst fest, dass eine vollkommen adäquate Kenntniss Gottes unmöglich ist, weil Niemand Gott gesehen hat, dass er ihn offenbaren könne (43, 31). Der transcendente Gott hat sich aber in seinen Werken geoffenbart (16, 27; 42, 15. 21). Seine Weisheit thut sich in ihnen kund



(1, 9). Von dieser Weisheit nun heisst es (1, 4): «Sie ward vor Allem geschaffen und ist von Ewigkeit her». Im 24. cap. lässt der Verfasser sie sich rühmen, und zwar in der Versammlung des Höchsten, vor seinem Heere (den Engeln, die seinen Thron umgeben), v. 9. *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἐκτίσέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω.* v. 3. «Aus dem Munde des Höchsten bin ich hervorgegangen (*ἐξῆλθον*) und bedeckte wie Nebel die Erde!» Sie war gegenwärtig bei der Schöpfung, suchte unter allen Völkern, wo sie Wohnung nehmen und Ruhe finden könnte, und der Schöpfer des Alls, der auch sie geschaffen, gebot ihr Sitz zu nehmen unter Israel, auf Zion. Sie fasste Wurzel in diesem Volke, verkörperte sich gleichsam in dem Gesetze Mosis und wird auch ferner Lehre ausströmen. Sie ist, in einem Worte, die Quelle aller Wahrheit, aller Tugend und alles Heils bei denen, die nach ihr trachten. — Die Theologen streiten auch hier um die Frage ob Personification oder Hypostasirung. Letztere Annahme scheint mir besonders dadurch erfordert, dass die Weisheit als Person unter den Engeln redend auftritt, und wir wissen, dass gerade unter dem Einfluss der Lehre von den Engeln in der jüdischen Theologie die Umwandlung des Attributs in ein persönliches Wesen stattgefunden hat. Als solches ist sie aber nicht aus Gott emanirt, wie man aus *ἐξῆλθον* (v. 3) erschliessen könnte, sondern ein Geschöpf (v. 9), denn es heisst: Ich bin aus Gottes Munde hervorgegangen, ich bin durch sein schöpferisches Wort entstanden; und 42, 15 wird gesagt: *ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Gottes Wort hat schöpferische Macht. Sie ist das erste Geschöpf (cf. Kol. 1,15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*).

Fassen wir Alles zusammen, so begreift die Weisheit die Gesammtheit aller in der Schöpfung, in der Offenbarung durch Natur und Geschichte erkennbaren Attribute Gottes in



sich. Sie vermittelt Schöpfung und Vorsehung, ganz besonders die Offenbarung im Gesetze. Die Wahrheit und Göttlichkeit des Mosaismus, die Grundlage des Glaubens der Israeliten ist in dieser Vorstellung auf einen dogmatischen Ausdruck gebracht, die souveräne Autorität des Gesetzes für das Dogma und die Moral gerechtfertigt; die höchste praktische Weisheit des Menschen besteht in williger Unterwerfung unter dasselbe. Wenn also in den Sprüchen und bei Sirach das Wort Weisheit und nicht Gerechtigkeit das sittlich-religiöse Ideal des Menschen bezeichnet, so liegt nicht der Wahl des Ausdrucks, wie man es vermuthet hat, eine wenn auch zurückgehaltene, doch bewusste Opposition gegen den gesetzlichen Mosaismus, oder gegen die Fassung des Mosaismus als Gesetz, zu Grunde, sondern wir müssen darin das Bedürfniss erkennen, die vom Gesetze geforderte Gerechtigkeit im Wesen Gottes zu begründen, und seine absolute Wahrheit darzuthun. Ein Bedürfniss, welches in der Ausbildung der kirchlichen Christologie sein Analogon hat und dem theilweise mit denselben Mitteln Genüge geschah.

### § 73. Die Engel.

Die Vorstellung von übermenschlichen, Gott näher stehenden Wesen ist uralt im Hebraismus. Sie begegnet uns schon Gen. 6, 1 ff. in dem Mythos von der Vermischung von Göttersöhnen mit den Töchtern der Menschen, aus welcher Riesengeschlechter entstanden. Man gibt sich umsonst Mühe, diese Gottessöhne zu bösen Kainiten zu machen, welche Ehen mit den Töchtern aus dem guten Geschlechte der Sethiten eingingen (oder umgekehrt), wovon der Text nichts andeutet. Wie könnte auch eine solche Ehe den Ursprung gerade von Riesen erklären? Diese Art Exegese will nur das A. T. aus apologetischem Interesse von mythischen



Vorstellungen reinigen. Im Buche Hiob (1, 6; 2, 1) sind die Benê Elohim ein den himmlischen König umgebender Hofstaat, immer bereit seine Befehle auszurichten und Bericht zu erstatten über ihre Wahrnehmungen bei den Menschen. Absolut rein und vollkommen sind sie nicht gedacht: «Siehe, seinen Knechten trauet er nicht, und seinen Engeln legt er Thorheit bei» (4, 18). Theologisch ist aber die Engelvorstellung nicht verwerthet. Eine Stelle im System finden sie erst, seitdem Gott mehr von der Welt losgelöst, transcendent gedacht wird. Sie werden jetzt recht eigentlich die Mittler Gottes in seinen Beziehungen zur geschaffenen Welt, besonders zur Menschheit und zu seinem auserwählten Volke, ein Werkzeuge Gottes zur Vollstreckung seines Willens in Gnade und im Gericht, zu Schutz und Rettung der Seinen und zur Bewältigung seiner Feinde. Daher ihr Name, מלאכים, Boten. Schon Ezechiel (c. 8. c. 44 ff.) erhält Erklärung der Gesichte, die Gott ihm zu Theil werden lässt, durch einen Engel. Bei Sacharja ist dasselbe der Fall (1, 9. 13. 14; 2, 2; 4, 1; 5, 5; 6, 4). Die Engel sind aber nicht bloß Interpreten der Offenbarung Gottes, sondern überhaupt ausgesandt zur Ausrichtung seiner Befehle, insbesondere zur Beschützung der Frommen (Sach. 3, 7; Ps. 91, 11). Es ist nur eine Erweiterung dieses Gedankens dass sie Werkzeuge der göttlichen Vorsehung sind, wenn Sir. 17, 17, Daniel 10, 13. 20; 11, 1; 12, 1; und LXX, Deut. 32, 8 Engel als Wächter über die Völker kennen, während Jahweh sich Israel vorbehalten hat.

#### § 74. Der Satan.

Im Zusammenhang mit der Transcendenz Gottes steht auch die Lehre vom Satan in dieser Periode. In früherer Zeit, wie wir gesehen haben (§ 38), fand man es nicht anstössig



Gott auch für den Urheber des Uebels und verkehrter Gedanken zu halten. In 2. Sam. 24, 1 ist es Gott, der David reizt das Volk zu zählen, damit dies eine Veranlassung zur Strafe werde. Er selbst hat den sündigen Gedanken eingegeben. Die Chronik, die dasselbe berichtet, lässt aber, an Gottes Statt, den Satan David reizen (I. 21, 1). Die Umänderung ist augenscheinlich aus dem Bestreben entsprungen, Gott selbst nicht zum Eingeber eines sündigen Gedankens zu machen. Das widersprach seiner Heiligkeit. Der sündige, hoffärtige Gedanke musste durch einen Andern angeregt sein. Und dies ist der Satan. Ob dieser im Dienste Gottes stund, etwa als Werkzeug eines Strafgerichts, oder eigenmächtig verfuhr, ist nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur, dass die Zählung Gott missfiel. Der letztere Fall scheint zwar allein diesem Missfallen angemessen, aber der erstere ist darum nicht ausgeschlossen, weil Gott bisweilen verstockt, um das Gericht herbeizuführen. Diese Bemerkung ist um so nothwendiger, als der Satan eben in dieser Zeit nicht ein Widersacher Gottes genannt werden kann. Wie er im Buche Hiob noch unter den Söhnen Gottes, im himmlischen Kreise, sich befindet, und nur sein besonderes Geschäft hat, die Sittlichkeit der Menschen zu erkunden, vielleicht auch Freude über den Scharfsinn zeigt, mit dem er Fehler an ihnen entdeckt, oder doch Zweifel über ihre Religiosität zu wecken weiss, so ist es auch noch bei Sacharja (c. 3). Er tritt vor Gott als Ankläger des Hohenpriesters Josua, der Vertreter Israels ist. Jahweh aber weist ihn mit Dräuen zurück, spricht den Hohenpriester von Sünden los und gebeut ihm, statt der unreinen Kleider, des Zeichens der Schuld und Busse, die er trug, nun Feierkleider zum Zeichen der Entsündigung anzulegen. Das kann nur das Erbarmen Jahwehs bedeuten. Der Satan ist aber mehr nicht als Ankläger. Das ist weit von einem Gott gegenüberstehenden Princip des Bösen, einem Ahriman, wie er in der Zendre-



ligion zu Hause ist. Der in dieser herrschende Dualismus ist mit der mosaischen Gotteslehre unverträglich. Ich glaube daher die Ableitung der Vorstellung vom Satan aus dem Parsismus, wie sie oft gelehrt wird, ablehnen zu müssen, um so mehr als der gewiss ältere Hiob schon nahezu dieselbe Idee hat als Sacharja. Dass aber der Satan nach und nach zu einem Gott widerstreitenden Geist werden konnte, wenn er einmal als Urheber strafwürdiger Gedanken aufgefasst wurde, liegt auf der Hand. Es ergab sich sogar mit logischer Nöthigung, wenn Gott nicht Urheber des Bösen sein sollte, und der Mensch nur *tabula rasa* war, receptiv eben sowohl für Gottes Offenbarung und Gesetz als derselben entgegengesetzten Einflüssen.

### § 75. Die Vergeltung.

Die Lehre von den Mittelwesen, als überall thätiger Instrumente der göttlichen Vorsehung, scheint indess in dieser Periode noch nicht die Allgemeinheit und Bedeutung gewonnen zu haben, welche die spätere Zeit ihr gab. Die Moralisten unseres Zeitalters wenigstens machen keinen Gebrauch davon. Es wird zunächst die unumschränkte Macht Gottes in der Lenkung der menschlichen Schicksale festgehalten. Prov. 16, 1: «Des Menschen Sache sind Entwürfe des Herzens, von Jahweh aber kommt Erhörung der Zunge;» 16, 9: «Des Menschen Herz denkt seinen Weg aus, Jahweh aber richtet seine Schritte;» 19, 21: «Viele Pläne sind im Herzen des Menschen, aber der Rathschluss Jahwehs, der bestehet»; cf. 20, 24; 21, 31.

Der Mensch denkt's, Gott lenkt's, ist der Sinn dieser Sprüche. Die Pläne Gottes können durch kein menschliches Eingreifen durchkreuzt werden. Anderseits verfährt die Allmacht Gottes in der Bestimmung der Schicksale des Menschen nicht nach Willkür, sondern nach Gerechtigkeit. Er



vergilt dem Menschen nach seinem Thun (Spr. 3, 33; 5, 21 ff.; 10, 30; 11, 18-21; 12, 28; 15, 9; 16, 5; 19, 16; 24, 12). Beides steht fest, die Freiheit und die Verantwortlichkeit des Menschen, wonach sein Schicksal von Gott bestimmt wird, und die absolute Freiheit Gottes. Ueber eine Ausgleichung der beiden Sätze reflectiren die Spruchdichter nicht.

Die Reflexion ist etwas entwickelter bei J e s u s S i r a c h. Die sittliche Freiheit des Menschen wird hier ohne Einschränkung behauptet: 15, 11 ff.: «Sprich nicht: durch den Herrn bin ich abtrünnig geworden. Denn was er hasset, das sollst du nicht thun. Sprich nicht: Er selbst hat mich irre geleitet. Denn er bedarf des sündigen Menschen nicht.... Er hat von Anfang an den Menschen geschaffen und ihn seiner Willkür überlassen. Willst du, so kannst du die Gebote halten und wohlgefällige Treue beweisen (cf. 27, 8).... Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, und was er will, wird ihm gegeben werden.» Keiner ist zum Bösen determinirt (10, 18); es widerstreitet der Heiligkeit Gottes, ihn zum Urheber der Sünde zu machen. Auf der andern Seite betont der Verfasser nachdrücklich die Absolutheit Gottes: c. 36, 13 ff.: «Wie Thon in Töpfers Hand, sein ganzes Schicksal von seiner Willkür abhängig: also die Menschen in ihres Schöpfers Hand, dass er ihnen zutheilt nach seinem Rathschluss.» Es soll zwar diese Stelle nur die Verschiedenheit der menschlichen Lagen und ihre plötzlichen Wandlungen erklären. Wenn der Schreiber aber fortfährt: «Dem Bösen gegenüber das Gute und dem Tode gegenüber das Leben: also dem Frommen gegenüber der Sünder. Und also betrachte alle Werke des Höchsten, je zwei Dinge, eines dem andern gegenüber,» so scheint es, Gott habe nicht allein das leibliche Uebel, sondern auch das sittlich Böse angeordnet, und die Sünde sei auf ihn zurück-



zuföhren, während der Verfasser letzteren Gedanken als gotteslästerlich abgewiesen hat. Der scheinbare Widerspruch findet seine Lösung c. 39, 24 ff.; die Werke Gottes sind alle gut, schön und nützlich und müssen den göttlichen Zwecken dienstbar werden. «Seine Wege sind für die Frommen eben und werden für die Gottlosen zum Anstoss. Gutes ist für die Guten geschaffen von Anfang an, dagegen für die Sünder Böses.» Auch die von Gott bereiteten leiblichen Güter, wie Weizen, Wein, Oel verwandeln sich für die Bösen in Uebel (v. 27), weil dieselben von ihnen gemissbraucht oder ungerechter Weise begehrt werden. Der Dualismus in der Schöpfung besteht demnach wegen Gottes Gerechtigkeit, er setzt die Freiheit voraus, hebt sie nicht auf. Die Freiheit ist in den Weltplan Gottes aufgenommen, wonach Alles im Dienste seiner Gerechtigkeit steht. Die Welt ist so eingerichtet, dass auf Tugend Lohn, auf Laster Strafe folgt (16, 12 ff.).

Der Lohn der Tugend besteht nach beiden Moralisten in langem friedlichem Leben, Reichthum, Ehre, Kindersegen; den Gottlosen erwartet Armuth, Elend, Schande, Krankheit, jäher Tod. (Prov. 1, 32. 33; 2, 22; 3, 8. 16. 22; 4, 10; 8, 21. 35; 9, 11; 10, 9. 16. 25; 12, 28; 13, 18. 21. 25; 15, 6; 19, 23; 21, 21. Sir. 1, 11 ff.; 3, 9. 14; 5, 6 ff.; 6, 28; 7, 8 ff.; 10, 3; 23, 24; 38, 15; 41, 11 ff. etc.) Diese Stellen insgesamt beschränken die Vergeltung auf dieses Leben. Von einem künftigen Vergeltungsleben wissen Beide nichts, sondern sie halten die alte Vorstellung vom Schattenleben in der Unterwelt fest, aus welcher kein Herauskommen ist (Prov. 1, 12; 7, 27; 9, 18; Sir. 14, 16; 17, 27; 21, 10; 38, 21; 46, 19.).

Diese Vergeltungslehre weicht nur in einem Punkte von derjenigen der Propheten ab. Letztere hatten dabei immer das Volk im Ganzen im Auge. Lohn oder Strafe des Volkes



folgte je nach seinem Verhalten gegen Jahweh, Treue oder Untreue. Das einzelne Glied theilte nothwendig das Schicksal der Gesammtheit, und seine besondere Würdigkeit oder Unwürdigkeit kam nicht in Betracht. Die Theodicee war eine leichtere, weil zugleich der Erfahrung nicht widersprechend. Hier aber ist die Theorie gerechter Vergeltung auf den Einzelnen angewandt, wie im Buche Hiob. Die dort geäußerten Zweifel und angeführten widersprechenden Thatsachen haben keine nachhaltige Wirkung bei den Sammlern der Proverbien und bei Jesus Sirach. Erstere reflectiren nicht einmal auf den Conflict der Wirklichkeit mit der alten Lehre; Sirach läßt sich durch das zeitweilige Glück der Gottlosen und die Leiden, welche die Frommen bisweilen treffen, in seinem Glauben an Gottes Gerechtigkeit nicht anfechten. Er erwartet im Gegentheil zuversichtlich die Bestrafung der Sünder (9, 11. 12; 11, 26; 26, 27) und für die Gerechten das Aufhören ihrer Leiden (2, 4 ff.; 36, 1). Sterben die Einen oder die Andern, bevor die Gerechtigkeit Gottes sich an ihnen bethätigt hat, so wird der verdiente Lohn oder die verdiente Strafe ihrer Nachkommenschaft zufallen (4, 16; 11, 28; 23, 24 ff.; 40, 15 ff.; 41, 5 ff.). Es ist nun offenbar nicht genug, die Solidarität der Familien zur Lösung des Problems herbeizuziehen. Erst die Idee jenseitiger Vergeltung giebt dieselbe. In dieser Periode aber taucht sie nicht auf.

#### § 76. Die Moral.

Welches ist nun das Gott wohlgefällige Verhalten bei dem der Mensch seines Segens gewärtig sein darf? Die Antwort auf diese Frage geben das Spruchbuch und Jesus Sirach in völligem Einklang mit einander. Indem ich dazu übergehe, dieselbe mitzutheilen, sehe ich ab von den einzelnen Tugendlehren, welche sie geben, und beschränke mich auf die Grund-



principien, auf den Stoff, den man in der allgemeinen Ethik zu behandeln pflegt. Gilt es doch die Tendenz des Moralsystems des Israeliten in diesem Zeitraum kennen zu lernen.

Das höchste Gut, welches der Mensch zu erstreben hat, ist zusammengefasst in dem Begriff der Weisheit (חכמה, σοφία). Der Begriff ist ein complexer. Er fasst das richtige Verhalten der Intelligenz und die richtige Gesinnung und Praxis zusammen, Erkenntniss der Wahrheit und entsprechende Lebensführung. Wie die göttliche Weisheit dasjenige Attribut ist, welches sich in der Lenkung der Welt und seines Volkes zu dessen Heile kund thut, so ist die menschliche Weisheit eben diejenige Verfassung der Seele, welche den von Gott geordneten Weg zum Heile einschlägt. Sie implicirt demnach Kenntniss Gottes und seines Gesetzes, und die Willigkeit dieses Gesetz zu befolgen, in der festen Zuversicht, dass dadurch das Heil erlangt wird. Sie äussert sich in Furcht Gottes (יראת יי) und Liebe und Treue (חסד ואמת) gegen die Menschen (Prov. 3, 7; 16, 6), beides in unzertrennlicher Einheit (14, 2; 16, 6). Die Gottesfurcht aber ist der Weisheit Anfang, Grundlage alles sonstigen sittlichen Verhaltens (1, 7; 8, 15; 9, 10), und Sirach stimmt dem bei (1, 14 ff.; 2, 16. 17; 15, 1; 23, 27). Alle Moralität hat hiernach einen religiösen Grund; sie beruht auf dem richtigen Verhalten gegen Gott. Zu diesem genügt nicht äusserliche Gesetzlichkeit oder blose Cultusübung. Gott siehet das Herz an und verlangt Reinheit der Gesinnung, und blos äusserlicher Cultus ohne dieselbe ist Jahweh ein Gräuel (Prov. 21, 3; 15, 8; 20, 10; Sir. 1, 25 ff.; 2, 12 ff.; 32, 9. 14). Man kann nur anerkennen, dass die Spruchdichter die Reinheit der prophetischen Sittenlehre mit nichten verlassen wollen.

Indess nicht immer hält sich die Spruchweisheit auf dieser Höhe. Nicht selten predigt sie Tugend aus Nützlich-



keitsrücksichten. So wird zur Wohlthätigkeit ermahnt, weil man in den Fall kommen kann, der Hülfe Anderer bedürftig zu werden, und ein geleisteter Dienst einen Gegendienst billig macht (Prov. 28, 27), oder weil Jahweh es vergilt (ib. 19, 17; cf. Sir. 12, 1 ff.; 29, 14. 15). Man muss ehrlich seine Schulden abzahlen, weil der Ruf der Ehrlichkeit dazu verhilft, dass wir Freunde und Helfer in andern Zeiten der Dürftigkeit finden (Sir. 29, 3). Ehebruch ist zu vermeiden, weil man sich der Gefahr der Rache des beleidigten Gatten aussetzt (Prov. 5, 7 ff.; 6, 34); Unmässigkeit und Unzucht, weil sie zu Armuth und Krankheit führen, und das Leben verkürzen (Sir. 9, 6; 37, 30. 31). Man thut wohl sich von Gelübden zu enthalten, weil man sie bereuen kann (Prov. 20, 25; Sir. 18, 22), und die Nichterfüllung Gottes Zorn reizen würde. Man soll die gebotenen Opfer darbringen, weil Gott sie siebenmal belohnt (Sir. 32, 11). In allen diesen Stücken sind Motive der Klugheit an die Stelle der ethischen getreten. Der Werth der Weisheit misst sich nach ihrer Nützlichkeit. Es ist als ob die Weisheitslehrer sagen wollten: Was du thust bedenke recht; lass dich nicht durch deine sinnliche Lust, oder durch unüberlegte Grossmuth zu einer Unklugheit verleiten; achte auf deinen bleibenden Vorthail. Sei gottesfürchtig vor Allem, damit erwirbst du dir Segen und Leben. Gottesfurcht bringt schliesslich den sichersten Gewinn. Man hat bisweilen im Interesse der Inspirationslehre einen Unterschied gemacht zwischen den Proverbien und Sirach. Jene sollen die reine, dieser die Utilitätsmoral vertreten, weil jene im Kanon stehen, dieser unter den Apokryphen. Das Dogma hat offenbar bei dieser Werthschätzung die Exegese beherrscht. Ein Unterschied im Geiste ist nicht nachzuweisen. Hier wie dort trübt das Princip der Utilität die Reinheit der Ethik. Zur Ermässigung dieses Urtheils kann nur gesagt werden, dass beide Weisheitslehrer kein ethisches



System aufstellen wollen, sondern die einzelnen Pflichten dem Volke und vornehmlich auch der Jugend einschärfen, und zu diesem Zwecke die im Volke gangbaren Sprüche verwerthen. Sind diese nicht ideal gehalten, so ist es nicht ihre Schuld, und wo sie selbständig verfahren, war es zu dem vorgesetzten Zwecke auch nöthig auf die Schäden der Thorheit und den Nutzen der Weisheit hinzuweisen, was ja auf jeden Verständigen immer einen gewissen Eindruck macht, in einem Worte, mit Berufung auf ihre Nützlichkeit die Tugend zu empfehlen.

### § 77. Kohelet.

Nicht überall hat sich der alte Vergeltungsglaube und die Lebensansicht, wie sie seit Esra die Gemüther beherrschte, mit solcher Energie erhalten wie bei dem Sohne Sirachs. Wohl noch etwas früher, im dritten Jahrhundert, ist der Prediger (Kohelet) geschrieben. Dieses Buch hat darum ein besonderes Interesse für die Religionsgeschichte, weil es zeigt, welche Schwierigkeiten der alte Glaube bei dem Denker zu überwinden hatte, um sich zu behaupten. Es schwankt der Verfasser einerseits zwischen dem Vorsehungs- und Vergeltungsglauben der Väter und dem Fatalismus, anderseits zwischen Gesetzlichkeit und Eudämonismus, und findet keine Lösung des Widerspruchs zwischen dem hergebrachten Glauben und der skeptischen Reflexion. Das Eingehen in das Einzelne wird dies herausstellen.

Er erkennt das Walten Gottes in der Natur und im Menschenleben an. Gott hat den Menschen erschaffen (12, 1) und hat alles Thun des Menschen angeordnet (3, 10). Er verleiht ihm Nahrung, Freude, Erkenntniss (2, 25. 26; 3, 13) und hat ihm besonders den Trieb eingepflanzt, nach Weisheit



zu streben (1, 13). Aber alles von Gott gewollte und geordnete Streben, sei's nach Erwerb und Genuss, sei's nach Erkenntniss, ist doch am Ende fruchtlos. Das Ringen nach Erwerb bringt nichts als Mühe und Eifersucht (4, 4; 5, 9 ff.); Ueppigkeit und Sinnengenuss führen zu Sättigung und Ekel (2, 1 ff.); das Streben nach Weisheit, mit der Erkenntniss der Mängel der Welt, zu Unmuth (1, 13. 18). Eitelkeit aller Eitelkeiten! Alles ist eitel! Dieser Satz, der im Anfang steht, ist das beständige Refrain aller Betrachtungen (1, 2; 2, 1; etc. 25 mal). Der unwandelbare Kreislauf alles Geschehens (1, 4; 3, 14); das Unvermögen des Menschen, etwas an der Ordnung Gottes zu ändern, und gerade zu machen was Gott gekrümmt (7, 13), wirkt nur das niederdrückende Gefühl, dass wir Gottes Walten nicht verstehn (3, 11; 8, 17), und mit dem Allmächtigen nicht hadern können (6, 10). Man fühlt es diesen pessimistischen Reden an, dass der Verfasser die Weisheit Gottes nicht leugnen will, aber die Ergebung, die er predigt, ist nicht die demüthige fromme Schickung in Gottes unbegreifliche Wege, sondern fatalistische Unterwerfung unter seinen unabänderlichen Rathschluss, wie im Islam. Auch er will den Glauben an Gottes Gerechtigkeit in der Leitung der Menschen nicht umstossen oder preisgeben. Er erkennt in Gott den Richter, der ein Auge hat über alles Unrecht der Menschen (5, 7), der Rechenschaft fordert von ihrem Thun (11, 9), der den Guten es gut, den Bösen es übel ergehen lässt (8, 12. 13). Daneben aber gehen so viele Klagen einher über das Missverhältniss zwischen des Menschen Thun und seinem Schicksal (2, 14 ff.; 4, 1; 7, 15; 8, 10. 14; 9, 2. 3), dass man nur schliessen kann, der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes sei in der Seele des Verfassers wankend geworden, und sich kaum noch wundert (9, 11) die Klage zu vernehmen, dass nicht des Menschen Gaben, Tugenden und Mühen den Erfolg bestimmen, sondern Zeit und Zufall Alle trifft. Die



Antinomie zwischen dem traditionellen Glauben und der betrübenden Erfahrung ist nicht gelöst, ja die Lösung nicht einmal versucht.

Sie wird auch nicht von der Zukunft erwartet. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele fehlt gänzlich, und dieser Mangel aller Zukunfthoffnung findet sich gerade im Prediger am Schärfsten ausgesprochen. Geschlechter und Individuen vergehn und werden vergessen (1, 4. 11), Weise und Thoren haben hierin ein gleiches Schicksal: sie sterben und man erinnert sich ihrer nicht (2, 14-16). Auch vor den Thieren haben Beide im Tode nichts voraus. Das Schicksal der Menschensöhne ist wie das Schicksal der Thiere, und Ein Schicksal haben sie: Alles geht dahin an Einen Ort. Alles ward aus dem Staube und wird wieder zum Staube. Wer weiss, ob der Lebenshauch der Menschensöhne in die Höhe steigt und der Lebenshauch der Thiere hinabfährt unter die Erde (3, 18-21; 6, 6.). Die Todten wissen nichts und haben keinen Lohn mehr; vergessen ist ihr Gedächtniss. Sowohl ihre Liebe als ihr Hass und ihr Eifer ist längst dahin, sie haben keinen Theil mehr in der Welt, an Allem was geschieht unter der Sonne (9, 5. 6). Kein Thun, noch Klugheit, noch Weisheit, noch Einsicht ist in der Unterwelt (9, 10). Ein lebendiger Hund ist besser als ein todter Löwe (9, 4). Dies Alles ist nicht Spott, sondern tragisches Gefühl und wohl auch Widerspruch der sinnlichen Erfahrung gegen eine anbrechende Unsterblichkeitslehre. Es ist nur eine Consequenz der theoretischen Anschauungen des Verfassers, wenn er als Regel für das praktische Verhalten des Menschen aufstellt, so viel wie möglich das Leben zu geniessen. Verschmähe nicht die Freuden des Lebens, nimm das Gute aus Gottes Hand an, dem Uebel kannst du ohnehin nicht entweichen; iss, trink, freue dich des Lebens, und lege dir nicht zuviel Mühsal



in Arbeit auf, das ist die Philosophie die der Verfasser empfiehlt (2, 24 ff.; 3, 12. 22; 5, 17-19; 7, 14; 8, 15; 9, 7-10; 11, 9. 10). Es ist zwar augenscheinlich hiebei nicht abgesehen auf Ausgelassenheit und Schwelgerei (7, 2); aber ich kann mir nicht einreden lassen, dass die Freude in Gott und nichts anders gemeint sei. Ein Moralist, welcher nur vor allzugrosser Schlechtigkeit warnt, weil Gottes Strafen den Frevler treffen (7, 17; 8, 13), welcher das Uebermaas von Gerechtigkeit und Weisheit missräth, weil man sich dadurch schaden kann (7, 16), und die Wohlthätigkeit empfiehlt nur, weil man sich dadurch Freunde und Helfer verschafft (11, 1), hat kein anderes Ideal als dasjenige eines ruhigen ungestörten Lebensgenusses, wie der ursprüngliche Epicuräismus. Und wenn daneben Streben nach Weisheit (7, 11), Schickung ins Unglück (7, 14) empfohlen wird, oder Langmuth als besser denn Hochmuth (7, 8) und Anhören von Rügen eines Weisen als vernünftiger denn Anhören von Lobsprüchen eines Thoren gepriessen wird, (7, 5) so sind, auch das nur Regeln der Klugheit, die nicht weiter reichen als dem Menschen die höchst mögliche Annehmlichkeit zu verschaffen. Anzuerkennen ist aber, dass er die Gottesfurcht als die höchste Weisheit erklärt (5, 6; 7, 18; 8, 12 ff. 12, 1). Die Frömmigkeit soll nicht angetastet werden; sie gilt als das vorzüglichste Mittel glücklichen Lebens, aber diese Frömmigkeit hat keinen Halt an den theoretischen Vorstellungen des Verfassers. Man wird inne, letztere müssen eine Umwandlung oder eine neue Begründung erfahren, wenn sie haften bleiben sollen.

### **3. Die individuelle Frömmigkeit.**

#### **§ 78. Die Psalmen.**

Die Weltansicht des Predigers blieb jedenfalls vereinzelt. Das Volk im Ganzen war vom Zweifel nicht angefressen. Die



religiöse Stimmung der Mehrheit ist besonders in dem Psalmbuch erkenntlich, welches am Schlusse dieser Periode gesammelt wurde. Manches Lied darin ist freilich älter, andere noch jüngeren Datums, erst aus dem zweiten Jahrhundert. Wir nehmen das Ganze hier zusammen, weil wir darin, in lyrischen Ergüssen, oder auch in einfachen Lehrsprüchen, ein Zeugniß finden von dem durch ausländische Ideen noch keineswegs beeinflussten israelitischen Volksglauben, wie er in den Besten und Frömmsten sich gestaltet hatte. Die Psalmen bilden den praktischen Kern und die Krone der israelitischen Religion und konnten, weil diese Religion der sittliche Monotheismus ist, eben darum auch bei den Christen ein geliebtes und gesegnetes Erbauungsbuch bleiben. Was wir jetzt darin suchen, ist nicht Theologie, Religionslehre, obgleich auch von einer solchen die Rede sein kann, sondern der Reflex der Religionslehre im Gemüth, das Gepräge, welches durch die Lehre dem empfänglichen Herzen aufgedrückt ist. In einer alttestamentlichen Theologie, welche nur Interesse hat für die theoretischen Begriffe, dürfte dieses Capitel fehlen; in einer Religionsgeschichte, wie wir sie erstreben, findet es seine nothwendige Stelle, da nicht unerwähnt bleiben darf, welche Nahrung das Volk aus der gewonnenen Erkenntnis für sein geistiges Leben sog. Je näher wir hierauf eingehen, desto besser begründete Achtung werden wir dem Volke entgegenbringen, das solche Schätze der Frömmigkeit hervorbringen und lieben konnte.

Der G o t t e s b e g r i f f ist derselbe, welchen wir in der prophetischen Theologie kennen gelernt haben. Jahweh, der Gott Israels, ist der Schöpfer, Lenker und Richter der ganzen Welt. Ueber seine Eigenschaften wird nichts Neues gelehrt, überall aber die praktische Bedeutung der Lehre, der Gewinn für das religiöse Leben hervorgehoben. Wenn die Herrlichkeit der Schöpfung gepriesen wird (Ps. 8. 19. 104), so



geschieht es um die Würde des Menschen hervorzuheben, den Gott über dieselbe zum Herrscher gesetzt (Ps. 8). Die Allmacht, die durch das Wort das All gebildet hat und nach ihrem Willen alle Geschieke der Völker lenkt (33, 6 ff.; 46, 9 ff.; 47, 3. 4; 89, 9 ff.; 95, 2 ff.; 113, 4 ff.), dient dazu ins Licht zu setzen, dass bei Ihm alle Kraft, jedweder Beistand zu suchen, auf Ihn alles Vertrauen zu setzen sei. Seine Herrschaft über alle Götter (95, 3; 96, 4 ff.; 97, 9 ff.; 115), was übrigens nur noch eine Redeweise zur Bezeichnung seiner alleinigen Herrlichkeit und Grösse ist, lässt die Würde empfinden, die er seinem Volke durch besondere Auswahl verliehen hat, und weckt und kräftigt die Ueberzeugung, dass alle Weltläufte zu dessen Heile dienen müssen. Seine Allwissenheit, die Herzen und Nieren prüft (7, 10), alle Menschenkinder erforscht (11, 5), vor welcher Sinn und Wandel jedes Einzelnen offen liegt (Ps. 139), seine Allgegenwart, der sich keiner entziehen kann (139), ist das Motiv alle Sünde zu meiden, denn sie kann seiner rächenden Hand nicht entgehen, und giebt Zuversicht dem Frommen in allen Nöthen. Er weiss, er steht in des Allmächtigen Schutz.

Sind schon die metaphysischen Eigenschaften Gottes praktisch und speciell auf das Bundesverhältniss gewendet, so gilt dies in noch höherem Grade von den sittlichen Eigenschaften. Ps. 1 preist den glücklich, der nicht wandelt auf dem Wege der Sünder. Gott verabscheut alles Böse (5, 5 ff.) und er ist ein gerechter Richter (7, 12 f.; 10, 16 ff.), der Jeglichem vergilt nach seinem Thun (11, 5 ff.; 34, 12 ff.; 62, 8). Die Vergeltung findet, auch bei dem Psalmisten, allein in diesem Leben statt, denn im Tode gedenkt man Gottes nicht, und nicht in der Unterwelt wird er gepriesen (Ps. 6, 6; 30, 10; 88, 11; 115, 17). Die Frommen dürfen keines Gutes mangeln (34, 11). Gott segnet das Werk ihrer Hände, gibt



ihnen Gedeihen, Reichthum und Ehre, langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft (112; 128). Trifft sie auch viel Unglück, Jahweh rettet sie aus aller Noth (34, 20 ff.). Wie sehr auch die Erfahrung dem oft widersprach, und die Psalmisten über diesen Widerspruch reflectiren (Ps. 37; 49; 73), so lassen sie sich den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes doch nicht nehmen. Ganz besonders ist aber derselbe auf das Verhältniss Israels zu den andern Völkern angewandt. In den Zeiten der Noth und Bedrückung, der Verfolgung um des Glaubens willen, wie sie unter der syrischen Herrschaft anbrach, ist und bleibt er die Zuversicht und Kraft Israels, der Frommen und Gerechten, wider seine Feinde, die Frevler, und verirrt sich zuweilen bis zum Rachegebet (5, 9 ff.; 52; 54; 58; 69; 109).

Ganz besonders wird das Bundesverhältniss Jahwehs zu Israel hervorgehoben, wo seine Liebe und Treue (108, 5; 117, 2) gepriesen wird. Seine Güte waltet zwar über allen seinen Geschöpfen (Ps. 33, 13 ff.), aber überschüttet vornehmlich sein Bundesvolk mit Heil und Segen (12; 13). Er vergiebt ihm seine Sünden (30; 32, 1. 2; 103), und hat zu allen Zeiten sein Erbarmen bewiesen (44, 2. 4; 66; 67; 68; 94; 99; 107). Umsonst toben die Völker, er spottet ihrer und schaffet Heil seinem Volke (2). Bei ihm ist Rettung, und noch so viele Bedränger werden es nicht überwinden (3, 2. 7 ff.). Unter seinem Schirme kann Israel ruhig sein (3, 4. 6; 28, 8; 29, 11; 46, 2-8; 48, 9 ff.; 111; 124; 125). Wie die Väter vertrauten und nicht zu Schanden wurden (22, 5. 6), so erhört er allezeit seine Gebete von seinem heiligen Berge (3, 4-6). Auf die Treue des Bundesgottes, die Wahrheit seiner Verheissung (4; 6; 7; 9; 10; 33, 18 ff.; 56, 5 ff.), gründet sich das felsenfeste Vertrauen, das in so vielen Psalmen (18, 2. 3; 23; 27; 62; 91; 115, 9 ff.) einen unübertrefflichen Ausdruck findet, welcher in unsern schönsten



Kirchenliedern wiederhallt. Wenn daneben der Fromme zugleich seine Unschuld in die Wagschale legt (7, 4 ff.; 17, 3. 4; 18, 21 ff.; 19, 14; 26, 1. 3 ff.; 44, 18 ff.; 86, 1 ff.), so ist wohl zu bedenken, dass nicht der Einzelne spricht, sondern das nunmehr treu an seinem Gotte haltende und gerade darum leidende Volk, ein Volk, dem die Gemeinschaft mit seinem Gotte mehr werth ist, als alles irdische Glück und Gedeihen (4, 7. 8; 16, 5; 63, 2 ff.; 73, 25 ff.). «Wen hab' ich im Himmel? und neben dir lieb' ich nichts auf Erden. Vergehn mein Fleisch und mein Herz: mein Herzenshort und mein Theil ist Gott ewiglich! Denn siehe, die von dir fern sind, kommen um; du tilgest Alle, die abfallen von dir. Mir aber ist Gott nahe sein Wonne; auf Jahweh setz' ich mein Vertrauen.» Solche Innigkeit des Gefühls der Gottesnähe ist bei den Propheten nicht vorhanden, und darum das Psalm-buch vor allen andern in dem A. T. ein Schatz der Erbauung auch für die Christengemeinde. Wenn der Fromme dieser Gottesnähe, besonders bei den Gottesdiensten, sich bewusst wird, so ist das nicht etwa ein Zeichen von Veräusserlichung (Ps. 50 stellt dem leeren Ceremonienwesen die Religion des Herzens entgegen), sondern das richtige Gefühl liegt zu Grunde, dass gerade die Herzensreligion durch den Gemeindegottesdienst unterhalten und gestärkt wird, und das Bedürfniss hat sich im Cultus darzustellen. Der Duft der Opfer trägt die Gebete der Heiligen zu ihrem Gotte. In dem Psalm-buch hat die individuelle Religion Israels ihre schönste Blüthe getrieben, die bis auf den heutigen Tag nicht aufhört immer neue Früchte des Trostes, der Zuversicht, des Dankes und der Liebe zu reifen.

---



## VIERTE PERIODE.

### Die Zeit der Zersetzung des Mosaismus unter auswärtigen Einflüssen bis zur Zerstörung des zweiten Tempels.

#### § 79. Einleitung und Quellen.

Die vierte und letzte Periode, zu deren Darstellung wir nun treten, charakterisirt sich besonders dadurch, dass die israelitische Cultur nun, mehr als es früher der Fall war, in Berührung kam mit der ausländischen, griechischen, nicht blos bei dem Theil der Nation, welcher sich immer zahlreicher in den griechischen Handelsstädten ansiedelte, sondern auch in Palästina selbst, wo durch die griechische Beamtenwelt die fremde Sitte mitten unter den Juden, besonders in neu gegründeten Colonien, eine Wohnstätte fand. Das Verhalten der Juden ihr gegenüber war ein verschiedenes. Im Ausland eigneten sich dieselben nicht allein die Sprache der Griechen an, sondern zeigten sich auch ihrer Wissenschaft und Philosophie zugänglich. In der Heimat neigten sich anfangs die höhern Stände gleichfalls zu griechischer Sitte. Die Religion selbst wäre vielleicht auf die Länge dadurch gefährdet worden, wenn nicht der Versuch Antiochus' IV. dieselbe gewaltsam zu zerstören in Allen, die der vaterländischen Sitte und dem väterlichen Glauben von Herzen zugethan waren, einen von



den Machthabern unerwarteten Widerstand hervorgerufen hätte, welcher schliesslich nicht allein die nochmalige Unabhängigkeit des Volkes herbeiführte, sondern auch die Folge hatte, dass man mit Abweisung alles heidnischen Einflusses, fester als je sich an den traditionellen Glauben und die durch ihn geheiligte Sitte anklammerte. Als die durch Glaubenskraft und Heldenmuth errungene Freiheit wieder in Gefahr gerieth, und die Römer allmählig Herrscher im Lande wurden, stärkte sich die Hoffnung auf endlichen Sieg über die feindliche Weltmacht an den Verheissungen der Propheten, und ward so ungeduldig, dass ein neuer Aufstand ausbrach, welcher mit der Vernichtung des israelitischen Gemeinwesens endigte. Die Religionsideen und Religionsinteressen des Zeitalters sind mitbedingt durch die Lage des Volkes und seiner verschiedenen Elemente. Es geht ein doppelter Zug durch die Geschichte, die wir nun zu betrachten haben, ein für die Cultur des Auslandes offener, hauptsächlich bei den Juden in der Diaspora, vornehmlich in Aegypten, und ein gegen dieselbe sich versteifender in dem Vaterlande selbst, welcher zuletzt der allein herrschende blieb, und das Judenthum durch alle Jahrhunderte hindurch vor Auflösung bewahrt hat. Beide Richtungen werden wir besonders zu charakterisiren haben.

Die Quellen, die wir benutzen, sind für die hellenistische Richtung einzelne Apokryphen, unter denen das Buch der Weisheit besonders hervorragt, die Sibyllinen, soweit sie jüdisch sind, und der Alexandriner Philo. Für die palästinensische, neben den übrigen Apokryphen Tobia, Judith, Baruch, vornehmlich das Buch Daniel, und eine Reihe von apokalyptischen Schriften, wie das Buch Henoch, das 4. Buch Esra, endlich das N. T. und die talmudischen Ueberlieferungen. Wir können uns hier kürzer fassen und nur die wichtigern Veränderungen



in den Religionsideen des Zeitalters ins Auge fassen. Des neu Hinzugekommenen ist ohnehin nicht viel; es beschränkt sich auf griechische Ideen einerseits, auf die Fortbildung der Eschatologie andererseits. Die weitere Ausführung des Einzelnen gehört in das Gebiet der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Eine mehr summarische Betrachtung ist darum keine Lücke. Ich schicke auch hier wieder einen kurzen Ueberblick der israelitischen Geschichte voraus, soweit die politischen Verhältnisse oder Culturzustände für die Entwicklung der Religion von Bedeutung waren.

**1. Die Versteifung gegen die griechische Bildung in schriftgelehrtem Formalismus.**

**§ 80. Ueberblick über die Geschichte des jüdischen Volkes bis zur Zerstörung des zweiten Tempels.**

Schon unter den Ptolemäern hatte viel griechisches Wesen unter den Juden Eingang gefunden, doch hauptsächlich in Aegypten. Die Freiheit der griechischen Sitte wäre an und für sich schon reizend genug gewesen für ein in den Fesseln einer strengen Zucht aufgewachsenes Geschlecht, wenn nicht äussere Vortheile, Gut und Einfluss die Strebsamen zu ihrer Aneignung verlockt und die griechische Kunst und Wissenschaft auch die edlern Geister angezogen hätten. Auch Juda blieb von griechischem Einfluss nicht unberührt, besonders seitdem es in den Besitz der Seleuciden gekommen war, und namentlich die höhern Stände, die regierende Klasse zeigte Neigung zu Moden und Lebensart der Herrscher. Das Hohepriesteramt gerieth durch Kauf in unwürdige Hände. Jason (Josua) gelang es um eine Geldsumme sich an die Stelle seines Bruders Onias III. zu setzen, und sofort begann er griechische Sitte einzuführen, unter Anderm ein Gymnasium zu errichten, an dessen Spielen Viele theilnahmen (2. Makk.



4, 14 ff.). Seine Nachfolger machten es nicht besser. Es entstand Bürgerkrieg unter den Competitoren des Hohenpriesterthums. Antiochus IV. mischte sich in den Streit, nahm Jerusalem ein, und plünderte Stadt und Tempel. Es sollte aber noch ärger kommen. Nach zwei Jahren erliess der König ein Edict, des Inhalts, dass alle seine Unterthanen die gleiche Religion haben sollten; der Jahwehcultus wurde untersagt, das tägliche Opfer eingestellt, auf dem Brandopferaltar der Gräuel der Verwüstung, ein kleiner Altar des Zeus errichtet (25 Chislev [Dec.] 167); desgleichen in andern Orten Judas, und die Juden wurden, unter Androhung der Todesstrafe, gezwungen den Götzen zu opfern (1. Makk. 1). Viele liessen sich aus Furcht, Lohnsucht oder Hang zum Griechenthum zum Abfall verleiten. Aber das Volk im Ganzen war so empört über diese Verfolgung, dass es zu einem Aufstande kam, unter Leitung des Priesters Mattathia aus Modein, nicht um der Freiheit, sondern um des Gesetzes willen, zu einem Aufstande, den die syrischen Feldherrn nicht zu überwältigen vermochten. Nach Verlauf von drei Jahren gelang es Juda, dem Sohne des Mattathia, Jerusalem wieder zu gewinnen, und den Tempel zu reinigen. Antiochus starb das Jahr darauf. Seine Nachfolger setzten die Religions-Verfolgung nicht fort. Die Religion, welche der syrische König zu vernichten gemeint hatte, vielleicht irregeleitet durch die Vorspiegelung der jerusalemischen Würdeträger und ihrer Partei, war gerettet, das Volk hatte die Anhänglichkeit an den Glauben der Väter im Märtyrerthum und im verzweifelten Kampfe gegen die überlegene Macht gezeigt und bewährt; er hielt nun fester als je an seinen Satzungen. Das Buch Daniel, mit seinen Beispielen und Verheissungen, hatte den Muth gestählt. Es stellte nicht allein Erneuerung des Jahwehdienstes, sondern auch Freiheit Israels und Herrschaft des Gottesvolks nach Vernichtung der Weltmacht in Aus-



sicht. Viele Frommen liessen sich an ungehinderter Religionsübung genügen. Andere setzten unter Judas Anführung den Krieg als Kampf um die Freiheit fort. Sie waren dem Unterliegen nahe, Juda war gefallen (160), sein Bruder Jonathan, der nach ihm an die Spitze der Patrioten trat, hielt sich nur in den Schluchten des Gebirges, einzelnen Truppenabtheilungen der Syrer als Freischärler furchtbar, als die Wirren in Syrien, welche bereits bald nach dem Tode des Antiochus begonnen hatten, die Lage der Dinge änderten. Jonathan nahm Partei für einen Gegenkönig und erhielt dafür von ihm zum Lohne die Anerkennung als Vasallenfürst und Hohepriester, welche Würde seit dem Tode des von Antiochus nach dem Ende der Zadokiden eingeführten unbesetzt geblieben war (152). Seither war Judäa in den Streit der Gegenkönige in Syrien verwickelt. Tryphon, einer der Prätendenten, nahm Jonathan gefangen und liess ihn tödten (143). Simon, der letzte der Söhne des Mattathia, ergriff nun die Zügel der Regierung. Demetrius II., um sich seines Gegners zu erwehren, schloss einen Bund mit ihm und erkannte ihn als unabhängigen Fürsten an. Die Syrer räumten die Burg von Jerusalem und das Volk proclamirte Simon als Fürst und Hohenpriester (140). Die Hoffnung der Patrioten war in Erfüllung gegangen, die hellenistische Partei vernichtet, und schon konnte man den Zeitpunkt nahe denken, wo Gott dem Priesterfürsten alle seine Feinde unter die Füße legen würde (Ps. 110). In der That gelang es Simons Sohne, Johannes Hyrkan, 135—105, Galiläa, Samarien, das Ostjordanland und Idumäa zu unterwerfen. Dessen Nachfolger, Aristobul I., nahm den Königstitel an, 105—104. Die Partei der Patrioten, welche eine theokratische Republik im Sinne hatte, war damit unzufrieden. Wenn auch die Hasmonäer nicht in der Weise anderer orientalischer Despoten hätten regieren wollen, das dynastische Interesse und das Wohl des Volks allein hätte sie zwingen müssen den



politischen Verhältnissen Rechnung zu tragen, durch Kriege und Bündnisse sich zu befestigen, mehr Könige als Priester zu sein. Ihre Bundesgenossen konnten nicht mehr die Patrioten sein, welche sie bisher getragen und erhoben hatten, sondern der alte Priesteradel, der längst gewohnt war sich in den weltlichen Verwicklungen zurecht zu finden, gegen das Volk selbst, welches durch seine Schriftgelehrten zu theokratischem Doctrinarismus geschult war. Dies erklärt die nun zu Tage tretende Spaltung zwischen P h a r i s ä e r n und S a d d u c ä e r n.

Die Einsicht in das eigentliche Wesen dieser Parteien ist durch den Geschichtschreiber J o s e p h u s' äusserst erschwert worden. Vielleicht um seinem Volke den Ruhm zu erwerben, wie die Griechen, auch Philosophenschulen in seiner Mitte besessen zu haben, spricht er von Lehrdifferenzen in einigen Schulfragen, den Sachverhalt geflissentlich entstellend, da er am Besten wissen musste, dass zu seiner Zeit zwischen beiden Parteien nicht sowohl eine besondere Lehre, als das politische Verhalten den Römern gegenüber der Hauptpunct des Streites war. Die Pharisiäer sind, wie schon der Name besagt, פרושים (aram. פר שׂין), die A b g e s o n d e r t e n, diejenigen, welche durch strenge Beobachtung des Gesetzes und im Besondern der Reinigkeitsvorschriften, sich von allem heidnischen Wesen absonderten. Die Richtung musste zugleich mit der Schriftgelehrsamkeit überhaupt entstehn. Als im Anfang der griechischen Zeit so Viele, besonders aus den höhern Ständen, sich griechischem Wesen zuneigten, wurden die Pharisiäer, im Gegensatz zu diesen vornehmen Griechlingen, zu einer religiös-politischen, demokratischen Partei, welche die Reinheit israelitischer Art, nach Gesetz und väterlicher Tradition mit besonderer Strenge wahrnahm. Sie sind es, welche den Kampf mit den Syrern aufnahmen, als diese zuerst durch Lockungen,



dann durch Verfolgung das Volk zu hellenisiren und seine Religion auszurotten strebten. Als Führer dieser Partei, und von ihr getragen, sind die Hasmonäer zum Hohenpriesterthum und Königsthron gelangt. Doch bald genug musste das emporgekommene Geschlecht Widerstand von dieser Seite erfahren. Durch die Schriftgelehrten war die pharisäische Gesinnung grossgezogen und unterhalten worden. Strenges Festhalten am Gesetz und an erklärenden Erweiterungen desselben war der Grund, die Seele ihres Strebens. Die hasmonäische Doppelherrschaft aber verstieß gegen den Buchstaben und die Ueberlieferung. Das Geschlecht war nicht aaronitischer Abkunft und schien desshalb die Hohepriesterwürde nicht besitzen zu dürfen. Die strenge Absonderung von allem hellenischen Wesen war nicht ausführbar, wenn die judäischen Fürsten ihren Rang unter ihres Gleichen wahren wollten. Die Politik erforderte, dass man den Verwicklungen in der grossen Welt Rechnung trug, und es mit den Römern nicht verdarb, die eben damals schon als Herren über Syrien walteten, noch bevor sie das Reich einverleibten. Die Patrioten mochten das nicht ertragen, und warteten, gestützt auf die messianische Weissagung, um so zuversichtlicher auf deren Erfüllung, je trüber die Verhältnisse sich gestalteten. Die lange zurückgehaltene Verstimmung der Patrioten trat zu Tage unter Alexander Jannäus (seit 105). Er hatte sich auf die Seite der Sadducäer gestellt, des alten Priesteradels, deren Namen wohl auf Zadok, den ersten Würdenträger des Geschlechtes unter Salomo, zurückweist. Den demokratischen Patrioten waren diese von Haus aus feind. Gingen sie auch nicht mehr, wie früher unter Antiochus, zu griechischem Wesen sich hinneigend, bis zur Verleugnung israelitischer Sitte und Religion, so hatten sie doch politische Erfahrung genug, um zu erkennen, dass das Hegen und Pflegen politischer messianischer Hoffnungen das Wohl des Staates nicht fördern könne,



sondern nur mit den übermächtigen Römern zu neuen gefährlichen Verwicklungen führen, und waren geneigt sich, so gut es ging, in die Verhältnisse zu schicken. Die Sadducäer unterstützten daher die Hasmonäer in ihren dynastischen Interessen. Alexander Jannäus, der seine Griechenfreundlichkeit öffentlich zur Schau trug, forderte dadurch den Hass der Patrioten noch mehr heraus. Während hohenpriesterlicher Amtsverrichtung von ihnen beschimpft, nahm er blutige Rache; das Volk nahm Partei für sie, und es entstand ein mehrjähriger Bürgerkrieg, in welchem die Patrioten den syrischen König zu Hilfe riefen. Dieser hatte schon Alexander bei Sichem überwunden, als ein Theil der Aufständischen sich besann, dass es doch besser sei einem einheimischen als einem ausländischen König zu dienen, und sich unterwarf. Die übrigen wurden von Alexander besiegt, und der Aufstand in Strömen Bluts erstickt. So tiefen Eindruck hatte er aber von der Macht der Pharisäer und ihrem Einfluss auf das ganze Volk empfangen, dass er sterbend seiner Gemahlin Salome Alexandra empfahl, sich mit ihnen auszusöhnen und gestützt auf sie zu regieren (79). Sie befolgte den gegebenen Rath. Die pharisäische Partei kam ans Ruder, aber einige Häupter der sadducäischen Opposition blieben als Festungscommandanten in einflussreicher Stellung. Noch vor ihrem Tode, entwich ihr jüngerer Sohn, Aristobulos II., aus Jerusalem, verband sich mit den Bundesgenossen seines Vaters und rückte mit einem Heere wider Jerusalem, eben als sie starb (70). Hyrkan, der ältere Bruder, war schon Hohepriester und König. Er wurde von Aristobul besiegt, und trat letzterem seine geistliche und weltliche Würde ab. Eine Versöhnung der Brüder dauerte nicht lange. Nach einiger Zeit entwich Hyrkan auf den Rath seines Ministers Antipater, eines Idumäers, schloss einen Bund mit einem Araberfürsten und belagerte Aristobulos in Jerusalem (65). Es war eben



um die Zeit, wo Pompeius dem syrischen Reiche ein Ende machte und es definitiv dem römischen einverleibte. Beide Brüder schickten Gesandte zu ihm nach Antiochien ihre Sache zu vertreten, und ebenso die Republicaner. Der römische Feldherr liess die letzteren unbeachtet, und beschied die beiden Competitoren zu sich. Da die Entscheidung sich in die Länge zog, kehrte Aristobul unmuthig nach Jerusalem zurück; der Römer rückte ihm bald mit seinen Legionen nach, und da Aristobul sich wieder in Unterhandlungen einliess, nahm er ihn gefangen, und belagerte die Stadt, welche er trotz der hartnäckigsten Vertheidigung durch die Patrioten auch erstürmte (63). Hyrkan wurde zinspflichtiger Vasall Roms, mit dem Titel Ethnarch; ein Stück Land wurde zu Syrien gezogen. Damit beginnt der letzte Theil dieser Geschichte, die noch über ein Jahrhundert dauerte unter fortwährenden Wirren und Revolutionen. Der Hasmonäer war nur noch ein Werkzeug der Römer. Sein schlauer Minister wusste den Bürgerkrieg zwischen Pompeius und Caesar so zu benützen, dass dieser ihm für die bei Alexandrien geleisteten Dienste den Titel eines Landpflegers (*procurator*) von Judäa gab, und seine Söhne zu Unterstatthaltern ernannte. Herodes, der begabteste und rührigste unter diesen, bemächtigte sich Jerusalems, nachdem Antipater vergiftet worden war, und heirathete Mariamne, die Enkelin des alten Hyrkan, gewann nach der Schlacht von Philippi die Gunst des Antonius, der ihm den Titel eines Tetrarchen gab und Landestheile dazu. Als Jerusalem in die Hände der Parther fiel, machten diese den Antigonus, den Neffen Hyrkans, zum Könige. Herodes ging nach Rom, wurde von den Triumviren zum König der Juden gekrönt und eroberte mit Hülfe der Legionen sein Reich (40-37). Er behielt es auch nach der Schlacht von Actium. Schon als Günstling der Römer, und als Idumäer verhasst, noch mehr durch die Ausrottung des letzten Spröss-



lings des hasmonäischen Hauses und die Erniedrigung des Synedriums und des Hohenpriesterthums, konnte er durch den prächtigen Tempelbau die Gunst des Volkes nicht gewinnen. Nach seinem Tode vermehrte die Theilung des Königreiches, die Einführung des Census, die Einverleibung Judäas die Erbitterung. Die römischen Procuratoren thaten Alles, die Juden aufs äusserste zu reizen. Umsonst suchten die Sadducäer Beschwichtigung. Das Volk griff zu den Waffen, und nach langem verzweifelter Kampf wurde Jerusalem von Titus erobert, der Tempel ein Raub der Flammen, das Volk als solches vernichtet. Die Religion überdauerte auch diese Katastrophe, nur eben in der Gestalt, welche ihr die pharisäischen Schriftgelehrten gegeben hatten.

#### § 81. Der Gedankenfortschritt im Allgemeinen in den palästinensischen Kreisen.

Wir verfolgen zunächst die palästinische Richtung. Sie ist die Fortsetzung der in der vorigen Periode angebahnten, eine Frucht des Schriftstudiums. Der Kanon wurde gesammelt und galt als die alleinige Quelle religiöser Erkenntniss, die Exegese als das Mittel, dies zu erwerben. Erweiterungen des Lehrsystems waren dadurch nicht unmöglich gemacht, und es ist von vornherein anzunehmen, dass sie gerade an solchen Theilen desselben stattfanden, deren besondere Pflege durch die äusserlichen Zeitverhältnisse vor andern empfohlen war. Nehmen wir dies in Betracht, so werden wir es nur natürlich finden, dass sie zumeist die Moral und die Eschatologie betreffen. Seit Esra war es das Bestreben der Gesetzeslehrer gewesen, besonders auf die nationalen Besonderheiten, die Reinigkeitsgesetze den Nachdruck zu legen. Diese Tendenz konnte nur erstarken, als Viele zu griechischer Sitte hinneigten, und musste eine noch grössere Macht gewinnen, seitdem das Volk, um seine Religion zu bewahren, zu den



Waffen griff und endlich den Sieg davon trug. Die Zeit der Unabhängigkeit war zu kurz, um jene erschlaffen zu lassen. Im Gegensatz zu den Römern und denjenigen, die es mit ihnen hielten, fand sie immer neue Nahrung.

Ein Gleiches gilt von der Eschatologie. Die Propheten hatten die Herrschaft Jahwehs und seines Volkes über alle übrigen Völker geweissagt. Die darauf gegründete Hoffnung war aber immer unerfüllt geblieben. So lange es dem Volke leidlich ging unter der persischen und unter der ptolemäischen Oberherrschaft, konnte sie mehr oder minder in den Hintergrund treten. In der Noth der syrischen Zeit aber erwachte sie von neuem. Religion und Volk können nicht untergehen, das war die Ueberzeugung, welche die Gemüther zum Märtyrertod und zum Kampfe stählte. Der schliessliche Sieg erhöhte nur das Nationalgefühl, kräftigte die Hoffnung. Und als das Volk immer tiefer durch die römische Weltmacht erniedrigt wurde, klammerte es sich mit einer solchen Zähigkeit an diese Hoffnung, dass es wieder in ihr die Kraft fand, den Kampf um die Existenz zu übernehmen. Die Schriftgelehrten suchten nach den Vorzeichen des Endes, der Zeit seines Eintretens, welches nur ein herrliches sein konnte. Daher die weitere Ausbildung der messianischen Idee. Diejenigen aber, die mitgerungen und im Dienste Gottes ihr Blut vergossen hatten, sollten die nur die Mühen des Kampfes gehabt haben, nicht auch an den Früchten des Sieges Theil nehmen dürfen? Sollten sie unbelohnt bleiben? Dieser Gedanke, sobald er einmal lebendig und klar geworden, führte folgerichtig zur Auferstehungslehre, welche nun im System ihre Stelle fand. Dies sind die Punkte, die wir nun näher zu betrachten haben. Die Pharisäer allein beschäftigten sich mit denselben und bildeten sie aus. Die Sadducäer, die weder den Zweck hatten, das Volk in seiner Abschliessung zu bestärken, noch die Zukunftshoffnung zu



nähren, welche nicht weiter führen konnte, als zum politischen Untergang, verhielten sich negativ zu diesem Fortschritt.

## § 82. Kanon und Exegese.

Die Pflege der Religion und die Fortbildung der Religionslehre war in den Händen der Schriftgelehrten, welche in den Synagogen dem Volk die in der Schule erworbene Erkenntniss vortrugen. Die Grundlage war gegeben in der Schrift, welche in ihren ersten Theilen, Gesetz und Propheten, schon gesammelt war, und deren letzter Theil, die sogenannten Schriften (*Kethubim*, ἀγιογραφα), nicht ohne längeres, bis über die Zerstörung Jerusalems hinaus dauerndes Schwanken bezüglich einzelner Bücher, eben jetzt zu Stande kam. Das Mittel war die Auslegung, diese war aber nicht auf das historische Verständniss der Schrift gerichtet, sondern durchaus auf die praktischen Bedürfnisse der Zeit. Was das Gesetz nicht vorgesehen hatte, das wurde auf dem Wege der Consequenzmacherei daraus eruirt; die ganz allgemein vorgeschriebene Regel in die verschiedenen Fälle, wo ihre Anwendung möglich oder erfordert war, zerlegt, und das ermittelte oder empfohlene Verfahren in einem besonderen Falle zur allgemeinen Regel erhoben. Die Normen der Auslegung sind von Hillel und Andern genau fixirt worden. Das Augenmerk war dabei überwiegend auf juristische Angelegenheiten, und wo es sich um Religion handelte, auf Cultisches und Asketisches gerichtet. Das eigentlich Sittliche trat mehr zurück. Die Exegese der Propheten, in welcher man sich freier bewegte, war ihrerseits beeinflusst und beherrscht von dem Interesse der Zeit: Befreiung von fremder Herrschaft, Unabhängigkeit des Volkes, Eintritt des messianischen Reiches. Von rationeller Schriftauslegung, wie man sie heute treibt, war nicht die Rede. Bei dem herrschenden Inspirationsbegriff konnte jede einzelne Stelle, ein Wort sogar, aus dem Zu-



sammenhang gerissen, zu jeder beliebigen Auslegung benutzt werden. Beispiele liefert uns am leichtesten das N. T., dessen Schriftsteller nach derselben Weise, wenn auch zu andern Zwecken, das Schriftstudium betrieben. Dabei ist nicht zu vergessen, dass der Ruf der einzelnen Schriftgelehrten die Wissenschaft beherrschte, und dass die Schultradition mit dem Buchstaben gleichsam um den Vorrang als Autorität stritt.

### § 83. Der gesetzliche Formalismus.

Unter den Händen der Schriftgelehrten erstarrte die Frömmigkeit, deren schönste Blüthe wir in den Psalmen gesehen haben, immer mehr zu äusserlich mechanischem Formalismus. Hatte schon das Gesetz in seinen jüngsten Theilen das ganze Leben des Israeliten mit einer erdrückenden Masse von Reinigkeits- und Reinigungsregeln umspannt, ohne welche keine Frömmigkeit denkbar war, so kam in diesem Zeitalter noch ein der frühern Zeit unbekannter Asketismus als Forderung hinzu, eine Uebertreibung der Reinigkeitsvorschriften, nicht eine Folge dualistischer Weltansicht. Schon das Buch Daniel (c. 1, 8 ff.) rühmt es an seinem Helden und dessen Genossen, dass sie, um sich nicht zu verunreinigen, sich der Speisen und des Weines von des Königs Tische enthielten und von Gemüse lebten. Daniel fastet, um der göttlichen Offenbarung würdig zu werden (9, 3; 10, 3). Judith versieht sich mit reinem Brote, um nicht durch die von Heiden bereitete Speise sich zu beflecken (10, 5) und fastet in ihrem Wittwenstande alltäglich, Sabbat, Vorsabbat, Neumond, Vorneumond, Fest- und Freudentage ausgenommen (8, 6). Tobia empfiehlt das Fasten als Begleitung des Gebets, so gut wie Almosen und Gerechtigkeit (12, 8). In der Apokalypse des Baruch ist Fasten nicht allein Zeichen der Trauer (5, 6. 9), sondern die würdige und unerlässliche Vorbereitung auf den



Empfang der Offenbarung (20, 5; 21, 1; 43, 3; 47, 2). Ein Fasttag in der Woche wurde überhaupt zur Regel, und der Pharisäer, um des Guten mehr zu thun, fastete zweimal (Luc. 18, 12). Am weitesten gingen in dieser Hinsicht die Essäer; Reinigungsbäder, Enthaltung von Fleisch und Wein, Ehelosigkeit, machten sie gewissermassen zu einem eigentlichen Mönchsorden.

Ueberhaupt ist zu sagen, dass die sittliche Aufgabe nicht im Ganzen erfasst und so nach allgemeinen Grundsätzen ins Leben eingeführt wurde. Auch hier handelte es sich um eine lange Reihe einzelner Leistungen. Jemehr geleistet wurde, desto grösser sollte der Lohn sein. Zwar Antigonus von Socho soll gesagt haben: Gleichet nicht den Knechten, die ihrem Herrn um des Lohnes willen dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten. Dies hinderte aber nicht, dass die baare Werkgerechtigkeit bei Vielen die Moral vertrat, und was das Uebelste ist, die Hintansetzung der Sittenpflicht hinter die Cultpflicht zur Folge hatte. Wir verweisen hier, der Kürze wegen, auf die aus dem N. T. bekannten Beispiele: das vom Korban Gesagte, (Matth. 15, 4 ff.; Marc. 7, 10 ff.); den Zehnten von Münze, Till, Kümmel, bei Vernachlässigung des Schwereren im Gesetz (Matth. 23, 23); die Spitzfindigkeiten beim Eide (ib. 16 ff.); ebenso die peinlichen Erschwerungen der gesetzlichen Vorschriften über die Sabbathheiligung, wie sie aus andern Quellen bekannt sind und noch jetzt gelten, den Sabbathweg (Apostelg. 1, 12), das Aehrenraufen (Matth. 12, 2) und anderes Mückenseigen (Matth. 15, 1 ff.; 23, 24).

Diesen Abwegen gegenüber erklären sich zur Genüge die Rügen Jesu, sprechen uns aber auch um so mehr die Beispiele von gesunder und weiter Herzensfrömmigkeit an, denen wir da und dort begegnen.



### § 84. Gott und die Engel.

Was den Gottesbegriff betrifft, so ist zu sagen, dass die Tendenz der Zeit und Schule dahin ging, die Person des Allerhöchsten (*El eljon*, ὁψιστος Dan. 3, 32; 5, 18. 21; Tob. 1, 13 ff.; Bar. 6, 6; 17, 1; 25, 2 ff. etc.) in ihrer Erhabenheit gleichsam auf alle Weise der Welt zu entrücken. Daher die Vermeidung des Gebrauchs seines altherwürdigen Eigennamens (Jahweh), statt dessen bekanntlich beim Lesen der Texte, und sonst, andere üblich wurden, woher denn auch in den punctirten Schriften die eigenthümliche Vocalisirung des Wortes stammt, welche zu der jetzt gewöhnlichen, aber ganz unhebräischen Aussprache Jehovah Veranlassung gegeben hat. Schon die griechische Bibel setzt für Jahweh immer κύριος, und so die meisten späteren Uebersetzungen. Viele andere Umschreibungen oder Substitutionen kommen in jüngerer Zeit auf. Für unsere Periode verzeichnen wir noch den Gott des Himmels (Dan. 2, 18. 37. 44; Tob. 10, 12; 13, 7; Jud. 5, 8; 6, 19; 11, 17), den Gott der Welt oder der Welten (Henoch 1, 3; 81, 10).

Eben darum ist auch die Lehre von denjenigen Wesen mehr und mehr entwickelt worden, welche die Beziehungen Gottes zur Welt zu vermitteln hatten, damit dieser mit derselben nicht in unmittelbare, ihn gewissermassen erniedrigende Berührung käme. Die Engel heissen jetzt Wächter und Heilige (Dan. 4, 10 ff.; Hen. 12 etc.); sie richten Gottes Befehle aus (Hen. 10, 1. 4 ff.; Ap. Bar. 6, 6; c. 7. 8; 48, 10); sie erhalten besondere Namen, sie sind Regenten über einzelne Völker, z. B. Michael über Israel (Dan. 10, 13. 21; 12, 1), und Schutzengel einzelner Menschen, z. B. Raphael (Tob. *passim*). Ihrer sieben stehen Gott ganz besonders nahe (Tob. 12, 15). Sie tragen der Menschen Gebete Gott vor



(Hen. 9, 3; 15, 2). Besonders das Buch Henoch ist freigebig mit Namen; doch zeigt sich gerade hier, dass dasselbe, wie es uns vorliegt, nicht von einer Hand geschrieben ist. C. 20 werden sechs mit Namen genannt als die Obersten; c. 40 sind es nur vier.

Schon früher ist bemerkt worden wie die jüdische Speculation, unbeschadet der göttlichen Allmacht und Allwirksamkeit, dahin strebte, die Urheberschaft des Bösen von Gott fern zu halten. Die theologische Reflexion konnte dieses Problem nicht mehr ausser Acht lassen. Eine wenigstens scheinbare Lösung gab auch hier die Theorie von den Mittelwesen, den Engeln. Auch sie dachte man sich als geistige Geschöpfe, mit Freiheit begabt wie der Mensch, und setzte darum auch bei ihnen eine Möglichkeit voraus zum Ungehorsam gegen Gott, ihren Herrn und Schöpfer, also zur Sünde.

Anschliessend an den Mythos Gen. 6,1 ff. von der Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, redet das Buch Henoch von dem Falle der Engel. Zweihundert unter Anführung Samjazaras seien vom Himmel herab auf die Erde gestiegen, hätten mit den Menschentöchtern Giganten erzeugt, welche Menschen und Thiere frassen und ihr Blut tranken (cf. 6. 7. 9, 8 ff.). Gefallene Engel und die von ihnen abstammenden Riesen hatten die Menschen Krieg, Luxus, Zauberei, Astrologie, Thorheit aller Art und Götzendienst gelehrt (8, 1 ff.; 9, 5; 15, 9 ff.; 16, 3). Sie wurden von den Menschen verehrt. Das sind die Dämonen (15, 8. 9).

Das Buch Henoch steht nicht allein mit dieser Ansicht. Das Buch Tobit weiss überhaupt von bösen Geistern, welche die Menschen belästigen und schädigen (3, 17; 6, 7. 16. 17), unter andern von einem Asmodi, welcher die sieben Bräutigame der Heldin des Romans tödtet, weil er diese liebt (3, 8. 9; 6, 13). Sie können nach der Ansicht der Zeit durch allerlei Zaubermittel unschädlich gemacht werden (8, 2. 3).



Wie tief der Glaube an die Dämonen im Volksbewusstsein haftete, davon giebt das N.T. hinlänglich Zeugnis. Das Problem des Bösen ist dadurch nur weiter in die Ferne gerückt und eine Lösung eigentlich nicht gegeben.

Eine andere giebt zuerst das Buch der Weisheit und darnach die Apokalypsen des Baruch und des Esra. Sünde und alles Uebel rührt von Adam her. Nach dem ersteren 1, 13. 14) ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησε..... ἔκτισε γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Den Adam insbesondere ἔκτισεν ἐπ' ἀφθαρσίᾳ κατ' εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον· πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες (2, 23 ff.). Also Vereinseligung der Schlange mit dem Teufel. Vererbung der Sünde ist aber hier nicht ausgesagt. Die Apokalypse des Baruch führt zwar Tod und alles Uebel der Menschheit auf Adams Fall zurück (23, 4; 54, 15; 56, 5). Aber die Sünde vererbt sich nach dem Verfasser nicht mit Nothwendigkeit (54, 15); der Mensch hat freie Wahl zwischen ewigen Qualen und ewigem Ruhen. Ein jeder ist hierin sein eigener Adam (ib. 19). Das vierte Esrabuch betont den vererbten Sündenhang stärker, ohne die Freiheit zu läugnen. (7, 46 ff.). Beides ist also hier neben einander gestellt, Freiheit und Erbsünde. Es ist dies die allgemeine Lehre der Pharisäer; ich glaube nämlich die εἰμαρμένη des Josephus neben Freiheit dahin deuten zu müssen.

### § 85. Die Messiasidee.

Die messianische Idee, der Trost und die Hoffnung des Volks in den Zeiten der Gefahr des israelitischen Gemeinwesens und des Exils, hatte von ihrer Bedeutung verloren, seitdem Stadt und Tempel wieder aufgebaut waren, und die Juden unter persischer Herrschaft ein, wenn nicht glückliches, doch im Ganzen ruhiges Leben führen konnten. Zwar die



Propheten der Restaurationszeit, Haggai und Sacharja, wollen sie nicht aufgeben. Ersterer spricht (2, 21) von einer künftigen Erschütterung des Himmels und der Erde, vom Niederwerfen der Throne der Könige und der Macht der Völker durch Jahweh, und von dem besondern Schutze den Gott zu selbiger Zeit dem erwählten Serubbabel geben wird. Sacharja weiss von einem Spross Davids (3, 8; 6, 12), den der Herr wird kommen lassen, und welcher als König einträchtig mit dem Priester herrschen wird. Wenn von ihm gesagt wird, er werde den Tempel Jahwehs bauen (6, 12), die Vollendung aber wie der Anfang des Baues von Serubbabel erwartet wird (4, 9), so kann ich nicht umhin, bei Sacharja wie bei Haggai, die Hoffnung ausgedrückt zu finden, dass die Rückkehr unter Serubbabel und Josua, und der begonnene Tempelbau nur der erste Act ist der Erfüllung der Verheissung, welche in ihrer ganzen Ausdehnung in nächster Frist in Wirklichkeit treten soll. Ob auch der Anfang noch klein und unscheinbar (4, 10) und Alles noch still und ruhig in der Völkerwelt (1, 11), die Hörner (Mächte) welche Israel zerstreut haben, sollen von Jahweh zerschmettert werden (2, 1 ff.).

Die erwartete Herrlichkeit kam nicht; das Volk unter persischer Oberherrschaft fand sich in die neuen Verhältnisse, und wandte sich zu seinen praktischen Bedürfnissen, Ausgestaltung der Lebens- und Gottesdienstordnung. Die Messias-hoffnung trat in den Hintergrund: keine Spur davon in der Elohimschrift. Aber vergessen wurde sie nicht. Es bedurfte nur des Religionsdruckes und der Verfolgung seitens der Syrer, um sie wieder zu neuem Leben zu erwecken. Seitdem ist sie immer erstarkt und hat sich mehr und mehr zu einem System gestaltet, welches man sich aus den prophetischen Schriften zurechtlegte. Sie wurde nicht allein der Trost



für die Stillen im Lande, sondern die Kraft zum Todeskampfe wider die Weltmacht. Es entstanden ganze Reihen von Schriften, welche, bei den steigenden Gefahren, den nahen Umschwung durch Gottes allmächtiges Einschreiten verkündigten und, gestützt auf die alten Weissagungen, den Termin des Eintreffens zu bestimmen suchten. Wir nennen sie apokalyptische Schriften, auf die ganze Gattung den Namen ausdehnend, welchen das neutestamentliche Buch desselben Inhaltes trägt.

Das erste in der Reihe ist das Buch Daniel, unter Antiochus Epiphanes geschrieben. Sein Hauptinhalt, was den Ausblick in die Zukunft betrifft, ist dieser: Auf die vier Weltreiche, das chaldäische, medische, persische, griechische, folgt in kürzester Frist (in 3½ Jahren nach der Einstellung des Gottesdienstes) die Herrschaft der Heiligen über die Welt, von Gott auf ewige Zeiten durch die Zertrümmerung des letzten Reiches aufgerichtet (2, 44 ff.; 7, 9-27; 9, 27). Sehr stark tritt das politische Element hervor. Von einer innern Umwandlung des Volkes als Bedingung ist nicht die Rede. Im Ganzen ist es ja Gott ergeben und befolgt sein Gesetz. Ob der Verfasser einen persönlichen Messias lehrt, ist eine bestrittene Frage. Im 7. Capitel sieht Daniel vier Thiere aus dem Meere aufsteigen, Löwe, Bär, Parder und das vierte mit zehn Hörnern, fürchterlicher als alle andern, mit eisernen Zähnen Alles zermalmend, und das Uebrige mit Füßen zertretend. Es sind dies die vier aufeinander folgenden Weltreiche. Darauf kommt vor den Betagten (Gott), der zu Gericht sitzt über das letzte Horn, mit den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn (כֶּבֶד אֱנֹשׁ v. 13) und ihm wird gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum, dass alle Völker ihm dienen. Die exegetische Tradition sieht hier den persönlichen Messias. Jesus soll es so gedeutet haben, wenn er sich Menschensohn nennt. Aber dieser Name kann eben sowohl



aus Ps. 8 oder Ezechiel stammen, und was soll es heissen wenn Jesus fragt: «Was sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?», wenn es schon als Messiasitel galt? Im Buch Daniel selbst ist nach 7, 18. 22. 27 das Volk der Heiligen selbst unter jenem Bilde gemeint. Es kommt als das auserwählte vom Himmel, wie die Weltreiche aus dem Abgrund. Wir werden also hier von dem persönlichen Messias absehen müssen.

In dem ältern Theile des Buches Henoch, etwa unter Johann Hyrkan geschrieben, tritt die Person des Messias wenig hervor. (In dem jüngern nach meiner Ansicht christlichen oder christlich überarbeiteten Theile (c. 37-71) ist das Gegentheil der Fall.) Der Verfasser erwartet (90, 6-14) einen letzten und gewaltigen Andrang der Heiden und abtrünnigen Israeliten zur Vernichtung Israels. Gott aber schreitet ein, verleiht Israel den Sieg, und hält Gericht über die gefallenen Engel, über die Hirten der Völker und über die Abtrünnigen und verstösst sie in den Feuerpfuhl. Hierauf lässt er an die Stelle des alten Jerusalem ein neues treten, versammelt dahin die frommen Israeliten, auch die aus der Diaspora, und die Heiden müssen ihnen dienen. Dann erst erscheint der Messias; die Heiden flehen ihn an und bekehren sich. Das ist die achte Weltwoche, während welcher Israel die Herrschaft übt. In einer 9. erfolgt das Gericht über die ganze Welt; darauf in einer 10. dasjenige über die Wächter, und es erscheint ein neuer Himmel (c. 92, 12-17).

Das Psalterium Salomos, aus der Zeit des Pompejus und der Oberherrschaft der Römer in Jerusalem, erwartet (17, 23 ff.) der Verheissung gemäss die Wiederherstellung des davidischen Thrones (17, 5) auf ewige Zeiten. Der Sohn Davids soll herrschen über Israel, seine Unterdrücker zerschmettern



und Jerusalem von Heiden und Sündern reinigen. Derselbe wird ein heiliges Volk versammeln, es vertheilen nach seinen Stämmen im Lande, und keinen Fremdling unter ihnen wohnen lassen. Auch die heidnischen Völker werden ihm dienen und nach Jerusalem kommen von den Enden der Erde, zu sehen seine Herrlichkeit und als Gaben zu bringen ihre ermatteten Söhne. Er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König, der Gesalbte des Herrn. Ungerechtigkeit wird nicht sein in jenen Tagen, denn alle sind heilig. Er selbst, rein von Sünde, von Gott ausgerüstet mit Weisheit und Gerechtigkeit, und gesegnet mit Macht, wird dem Volke Segen bringen, indem er es weidet in Treue und Gerechtigkeit. Man kann hier fragen, ob nicht vielmehr eine Dynastie gemeint ist. Nothwendig ist ja der Einzelne nicht ewig dauernd.

Am ausführlichsten sind die bald nach der Zerstörung Jerusalems geschriebenen Apokalypsen des Baruch und des Esra. Obwohl etwas jünger als der Zeitraum, auf welche ich diese Religionsgeschichte zu beschränken habe, führe ich sie an, weil es hier deutlich ist, wie durch Schriftstudien die eschatologischen Erwartungen in eine chronologische Reihenfolge gebracht worden sind.

Nach der Apokalypse des Baruch ist das Ende nahe (23, 7; 54, 17). Unmittelbar vorher geht eine Zeit der Verwirrung und Drangsal (c. 29; 48, 31 ff.), der Sünde und Schlechtigkeit, wo die Weisen schweigen, die Thoren das grosse Wort führen, die Schlechten über die Bessern herrschen (c. 70). Aber Krieg, Erdbeben, Feuer, Hunger werden über die Gottlosen kommen. Wer diesen Plagen entrinnt fällt in die Hände des Messias (70, 2-10). Dieser erscheint nach den Drangsalen (29, 3; 72, 2); er zerstört das letzte Weltreich



und nimmt dessen König gefangen, bringt ihn gefesselt nach Jerusalem, überführt ihn seiner Gottlosigkeit und tödtet ihn (39, 7 ff.). Er versammelt die Völker, vertilgt die Feinde welche Israel bedrücken, und lässt die übrigen am Leben (72, 2 ff.), wenn sie sich dem Volke Gottes unterwerfen. Darauf setzt er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit zu ewiger Herrschaft (73, 1). Dann herrscht Friede, Ruhe, Freude und Fruchtbarkeit. Diese ist eine ganz ungeheure: an einem Weinstock sind tausend Reben, an jeder Rebe tausend Trauben, an jeder Traube tausend Beeren, jede Beere giebt ein Kor Wein. Die Frommen werden gespeist mit Manna, mit dem Behemot und dem Leviathan (29, 4 ff.). Die wilden Thiere dienen dem Menschen (73, 6); die Weiber gebären ohne Schmerzen (ib. 7); kein Arbeiter wird müde (74, 1). Nach Ablauf jener Zeit erfolgt die Auferstehung der Todten zum Gericht, die Verwandlung der Gerechten, das Paradies und Himmelreich, in welches das gottesfürchtige Israel aufgenommen wird (75, 6 ff.).

Im 4. Buch Esra finden sich dieselben Erwartungen ausgesprochen: die Zeit der Noth und Bedrängniss (cf. 5, 1-13; 6, 18-28; 9, 1-12; 13, 29-31), darauf die Offenbarung des Messias, des Sohnes Gottes; er überwindet die Völker, die wider ihn sich zum Streite versammeln (11, 31 ff.) durch den Flammenhauch seines Mundes (13, 3 ff.; 29 ff.). Dann erscheint das himmlische Jerusalem (7, 26). Die zur Zeit des Königs Hosea weggeführten zehn Stämme kehren zurück (13, 39 ff.) und es folgt ein 400jähriges Reich des Friedens und Heiles (7, 27 ff.; 12, 34; 13, 48 ff.). Sodann sterben alle Menschen (7, 30), es herrscht Todesstille sieben Tage lang; darnach entsteht eine neue Welt (cf. 31) und es erfolgt die allgemeine Auferstehung (7, 32), das allgemeine Gericht (7, 33-35), durch welches das Loos Aller bestimmt wird, Freude und Wonne im Paradies für die Gerechten (6, 61 ff.), Höllenpein für die Gottlosen (7, 36-45).



Dass nicht blos die Apokalypsen diese Hoffnung hegten, geht auch aus den Apokryphen des A. T. hervor. Dort ist die Rede von der Rückkehr der Zerstreuten (Bar. 4, 36 ff.; 5, 5 ff.; 2. Makk. 2, 18), von der Bekehrung der Heiden (Tob. 13, 11-18; 14, 6), von dem Bestand Israels (Sir. 37, 25; 44, 13), von dem ewigen Königthum Davids (Sir. 47, 11; 1. Makk. 2, 57). Aber zu bemerken ist, dass die Person des Messias hier überall nicht in den Vordergrund tritt. In neutestamentlicher Zeit ist dies anders. Der Befreier wird erwartet; freilich ein mehr politischer. Es stehn auch falsche Messiasse auf, wie Theudas und der Aegypter (Act. 5, 36; 21, 38).

### § 86. Die Auferstehung.

Die Auferstehungsidee, deren Entstehung aus fremdem Einfluss geläugnet werden musste, fand in diesem Zeitraum Eingang in den Volksglauben, und wurde zunächst von den Pharisäern gepflegt. Sie steht in der engsten Verbindung mit der messianischen Hoffnung. Im Buche Daniel (c. 12, 2 ff.) heisst es: wenn das Reich der Heiligen anhebt, «werden viele der im Erdenstaube Schlafenden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande, zu ewigem Abscheu. Aber die Verständigen (das sind nach 11, 33 ff. die treuen Diener Jahwehs, welche auch andere auf dem rechten Wege zu erhalten strebten, und von denen viele Märtyrer wurden) werden glänzen wie das Firmament und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne ewiglich und immerdar». Der Lohn der Treue konnte nicht ausbleiben für diejenigen, welche es sich angelegen sein liessen, das Volk zu läutern und zu reinigen, und ihr Festhalten am Gesetze durch Schwert und Feuer oder durch Gefangenschaft gebüsst hatten. Es ist eine Auferstehung zur Theilnahme am messianischen Reiche.



Das Buch Henoch spricht von einem doppelten Gerichte über die Lebendigen, wobei die Gottlosen vernichtet werden und die Frommen am Leben bleiben sollen (1, 4-9; 22, 11 ff.; 91, 5 ff.). Die Gerechten hingegen werden auferstehn zur Theilnahme am messianischen Reiche (ib. 50). Die Vorstellung ist dieselbe wie bei Daniel.

Auch das Psalterium Salomos spricht nur von einer Auferstehung der Frommen zu ewigem seligem Leben, während die Gottlosen die Beute der Unterwelt bleiben (3, 13 ff.; 9, 9; 13, 9, 10; 14, 6, 7; 15, 9 ff.).

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem 2. Buche der Makkabäer. Die Märtyrer gehen in den Tod mit dem festen Glauben zu neuem Leben aufzustehn (7, 9. 11. 14. 23. 29. 36). Es ist gewiss eine Erneuerung des Leibes gemeint (v. 11). Die Auferstehung der Gottlosen wird aber geläugnet (v. 14).

Dass die Pharisäer an die Auferstehung glaubten, ist aus dem N. T. bekannt. Eine allgemeine Auferstehung zum Weltgerichte lehren Ap. Bar. 50, 2; 51, 1 f. und Ap. Esra 7, 32 ff.), Die doppelte Auferstehung blieb ein Element der Zukunftshoffnung.

## § 87. Systematische Uebersicht der jüdischen Eschatologie.

Der ganze Weltlauf wird in 2 Perioden getheilt: 1. die vergangene und gegenwärtige Zeit der Noth, Unvollkommenheit und Sünde **הָעוֹלָם הַזֶּה**, ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν αἰὼν, (Matth. 12, 32; Luk. 20, 34; 2. Kor. 4, 4; Tit. 2, 12); 2. die zukünftige Zeit, **הָעוֹלָם הַבָּא**, αἰὼν μέλλων, ἐκεῖνος, ἐρχόμενος (Matth. 12, 32; Luk. 20, 35; 18, 30), eine Zeit des Glücks, der Vollkommenheit, Tugend und Seligkeit. Der letzte Abschnitt der 1. Periode heisst bei Daniel **סוף ימיא**, im N. T. ἔσχαται ἡμέραι, ὕστεροι καιροί, τὰ τέλη τῶν αἰώνων (Jak. 5, 3;



2. Tim. 3, 1; 1. Tim. 4, 1; 1. Kor. 10, 11), am Häufigsten ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Matth. 24, 3 etc.). Zwischen beide Perioden fällt das Weltgericht, und bei den Meisten die Auferstehung der Todten und die Erneuerung von Himmel und Erde. Das messianische Reich fällt bald mit der 2. Periode zusammen (Dan.), somit nach dem Gericht; bald zwischen beide als Vorstufe der zweiten (4. Esra).

Diese Vorstufe, bezw. die Vollendung wird herbeigeführt durch das Auftreten einer Person, welche die politische und religiöse Umwandlung der Kirche herbeiführen soll. Diese Person führt die Namen משיח, der Gesalbte (Ap. Bar. 29, 3; 30, 1; 39, 7; 40, 1; 70, 9; 72, 2; 4. Esra 7, 28. 29; 12, 32; Ps. Sal. 17, 36; 18, 6. 8); ὁ χριστός (Matth. 2, 4; Luk. 2, 26; 9, 20 etc.); König Israels (Joh. 1, 50; Luk. 19, 38); Sohn Davids (4. Esra 12, 32 in orientalischen Uebersetzungen; Ps. Sal. 17, 5. 23; Matth. 22, 42 etc.), gleichbedeutend mit König; Sohn Gottes (Hen. 104, 2; 4. Esra 13, 32. 37. 52; 7, 28. 29; 14, 9), im N. T. gleichbedeutend mit χριστός; Matth. 26, 63; Luk. 22, 70; Joh. 1, 50).

Dieser Messias ist aber wesentlich ein Mensch; nach Psalter Salomos, ein menschlicher König (17, 23. 47), aber gerecht (35), sündlos und heilig (41. 46), durch den heiligen Geist ausgerüstet mit Macht, Weisheit und Gerechtigkeit (42). Nach dem jüdischen Theil des Buches Henoch (90, 37. 38) geht er auf menschliche Weise aus der Gottesgemeinde hervor. Im 4. Buch Esra (12, 32; 13, 26) ist er ein Mensch, im Himmel aufbewahrt bis zu seiner Erscheinung, aber sterblich (7, 29), von andern unterschieden durch Ausrüstung mit dem heiligen Geiste. Noch der Jude Trypho bei Justin (c. 49) nennt ihn einen Menschen von Menschen geboren. Es blieb dies judenchristliche Meinung. Man erwartete seine Geburt in Bethlehem, nach Mich. 5, 1. Gewöhnlicher aber stellte man sich vor, er werde plötzlich auftreten, ohne dass man wisse, von wannen



(Joh. 7, 27; 4. Esra 13, 52). Solches bezeichnen die Ausdrücke ἀποκάλυψις, παρουσία.

Die Zeit seines Auftretens ist von Gott vorausbestimmt. Sie heisst τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Tob. 14, 4 ff.; Marc. 1, 15; Gal. 4, 4) und ist ein für Menschen unergründliches Geheimniss (4. Esra 6, 10; 13, 51). Daher heisst es, er kommt wie ein Dieb in der Nacht oder wie der Blitz (Matth. 24, 27). Niemand weiss seine Stunde. Man will dennoch die Zeit seines Erscheinens berechnen (Dan., Hen., Esra), um so eifriger, je trüber die Gegenwart ist.

Je weniger das Problem in sicherer Weise gelöst werden konnte, trotz der Ausdeutung der 70 Jahre des Jeremia auf 70 Jahrwochen (Dan. 9) oder 70 Herrscher (Henoch), desto mehr war man bemüht, eine Reihe von Begebenheiten zu ermitteln, welche als Zeichen der grossen Revolution vorausgehen sollten (σημεῖα τῶν καιρῶν, Matth. 24, 3). Den Stoff zu dieser Perspective fand man in den alten Propheten. Solche Vor- und Anzeichen sind: eine immer zunehmende Noth und Verderbniss auf Erden, eine Zeit der Bedrängniss עֲצָרָה (Dan. 12, 1), καιροὶ χαλεποί (2. Tim. 3, 1), θλίψις (Matth. 24, 21), ἀνάγκη (Luk. 21, 23), *dies pressurae et angustiae* (4. Esra), mit einem Worte die sogenannten Geburtswehen der messianischen Zeit, חבלי המשיח, ὠδῖνες (Matth. 24, 8; Marc. 13, 9). Dahin gehören nun: Landplagen, Krieg, Hunger, Pest (Matth. 24, 6 ff.; 4. Esra 9, 1 ff.; 13, 31 ff.; Ap. Bar. 70, 2 ff.); Schrecken erregende Erscheinungen in der Natur, Sonnen- und Mondfinsternisse, das Fallen von Sternen, Erdbeben (Matth. 24, 29; Luk. 21, 11. 25); Schwerter am Himmel, Züge von Fussvolk und Reiterei in den Wolken (Sibyll. 3, 795 ff.; 2. Makk. 5, 2. 3); die Sonne scheint in der Nacht; der Mond am Tage; der Stein redet (4. Esra 5, 1-19; 6, 16 ff.). Ferner, immer wachsendes moralisches Verderben (Matth. 24, 12; 10, 35); Auflösung aller Bande der



Pietät (4. Esra 5); Abfall vom väterlichen Glauben (Matth. 24, 5. 11. 24; 4. Esra 7, 23. 24; Hen. 93, 8; 90, 7 ff.); Verfolgung und Bedrückung der Frommen (Dan. 9, 26; Matth. 24, 9; 4. Esra 11, 40-44). Unmittelbar vorher die Wiederbelebung eines der alten Propheten zur Verkündigung der Ankunft des Messias, nach Maleachi (3, 1. 23) des Elia vgl. Sir. 48, 10 ff.), oder des Mose (Matth. 17 und paral.), des Jeremia (Matth. 16, 14). Endlich die Erscheinung des Antichrist, eines dämonischen Wesens, eines eingefleischten Teufels, in welchem sich alle Macht der Welt und Feindseligkeit gegen Gott concentrirt, und der sich gegen Gott und sein Volk auflehnt und die Rache des Himmels herausfordert. Die Züge zu diesem Bilde sind aus der Zeichnung des Antiochus Epiphanes in Dan. 11 hergenommen.

Das Geschäft des Messias ist die Gründung des Gottesreiches. Dahin gehört zuerst die Restauration Israels in politischer Hinsicht, wie bei den Propheten (Jud. 16, 17; Sir. 50, 24), speciell die Befreiung vom fremden Joche (Hen. 90, 7-11; 4. Esra 12, 33), früher der Griechen, später der Römer (λύτρωσις); ferner, die Zurückführung aller gefangenen und zerstreuten Juden (Tob. 13, 10; 14, 5; 2. Makk. 2, 18; Bar. 4, 36 ff.; 5, 5 ff.; Ps. Sal. 11; 17, 34), die Wiederaufrichtung des Thrones Davids (ἀποκατάστασις) (Act 1, 6), endlich die Herrschaft Israels über die Völker (Dan. 2, 44; 7, 14. 27; 4. Esra 6, 9 etc.). Mit der politischen Restauration Israels geht die moralische gleichzeitig vor sich. Hier ist die Rede einerseits von der Versöhnung Gottes mit seinem Volke und der Vergebung der Sünden um seiner langen Leiden und der Hingebung Einzelner willen (2. Makk. 7, 37. 38; 8, 2 ff.), andererseits von der Heiligung des Volkes, so dass es ein Volk von Frommen und Gerechten wird (Ps. Sal. 17, 28 ff. 36. 48 ff.; 18, 9 ff.; Hen. 90, 13). Dazu kommt aber auch die Bekehrung der Heiden (Tob. 14, 4 ff.; 13, 6) und somit die



Unterwerfung Aller unter das Gesetz des Messias (Ps. Sal. 17, 32 ff.; Hen. 91, 3; Ap. Bar. 39, 7).

Nach den Aeltern, dauert das Messiasreich ewig (Dan. 7, 27; Ps. Sal. 17, 4), nach Andern, besonders den Spätern, ist es nicht das letzte Ende des Weltlaufes, sondern nur eine Periode desselben, und zwar die letzte des αἰὼν οὗτος, deren Dauer bald kürzer, bald länger angenommen wird, 400 Jahr nach 4. Esra 7, 28, nach Henoch eine Weltwoche, nach den Rabbinern 1000 Jahr, auf Grund von Ps. 90, 4. Während derselben ist der Satan gebunden im Scheol. Zur Theilnahme an dieser ersten messianischen Zeit sind nicht allein die lebenden Frommen berufen, sondern auch die in Treue gestorbenen Israeliten, besonders die Märtyrer (Dan. 12, 2. 13; 2. Makk. 7 *passim.*; Hen. 91, 3; 92, 12; 100, 6). Sie heisst die erste Auferstehung. Den Schluss dieser irdischen Glücksperiode bildet ein neuer und letzter Kampf: der losgelassene Satan erregt einen gewaltigen Krieg gegen das restaurirte Israel; ein grosses Heer, von allen Enden der Erde gesammelt, wobei Gog und Magog (Ez. 38. 39) zum Vorbilde dienen, zieht gegen Jerusalem, wird aber von dem Messias (Ps. Sal. 17, 27. 39; Ap. Bar. 39, 7-40, 2; 70, 9; 72, 2 ff.; 4. Esra. 12, 32 ff.; 13, 27 ff., 35 ff.) oder von Gott selbst überwunden und mit dem Satan in die Gehenna gestossen (Hen. 99, 7). Darauf folgt die allgemeine Auferstehung zum Gerichte (Ap. Bar. 30, 1-5; 50-51; 4. Esra 7, 32; 6, 23; Dan. 12, 2) oder nur die der Gerechten (Ps. Sal. 3, 16; 14, 2). Der Gerichtstag bricht an (יום, ἡ ἡμέρα, ἡ ἐσχάτη ἡμέρα, Jud. 16, 17; Ap. Bar. 59, 1 ff.; 4. Esra 6, 1-17; 7, 33 ff.). Gott ist Richter (Hen. 90, 9; 4. Esra 5, 34 ff.). Die Gottlosen werden ins höllische Feuer verstossen und zwar für ewige Zeit (Ap. Bar. 44, 15; 51, 1 ff.; 4. Esra 6, 1 ff.).

Das Gericht bezeichnet den Anfang des αἰὼν μέλλων, des ewigen Gottesreiches (βασιλεία θεοῦ oder τῶν οὐρανῶν Ps. Sal.



17, 4). Es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde, nach Jes. 65, 17; 66, 22. Die Beschreibung, ein Werk der Phantasie, fällt verschiedentlich aus, überall aber ist der Glanzpunkt der Erde das neue Jerusalem, von Gold und Edelsteinen strotzend (Hen. 89, 39; 4. Esra 7, 26; Bar. 32, 4). Alle zu Jahweh Bekehrten nehmen Theil daran, deren Namen im Buche des Lebens (Dan. 12, 1) geschrieben sind. Die Seligkeit wird verschiedentlich beschrieben, je nach dem Bildungsgrad, dem Geschmack und der mehr oder weniger sinnlichen Richtung der Schriftsteller. Die prophetischen Bilder werden dabei von Vielen buchstäblich gefasst und so ist von einem Gastmahl die Rede, wobei nicht blos das Manna, sondern auch Behemot und Leviathan vorkommen. Anderswo sind die Schilderungen weniger materialistisch, und die Erwartung geht auf einen vollkommeneren Leib, auf die Anschauung Gottes und den Umgang mit demselben, auf das restituirte Paradies mit dem Lebensbaume u. s. w. (Ap. Bar. 51, 5 ff.; 4. Esra 6, 1 ff., 68 ff.).

Die Sadducäer verhielten sich negativ zu allen diesen Erwartungen in Betreff der Zukunft, und zwar schon aus Politik. Waren es doch diese Erwartungen, welche so viele Aufstände hervorriefen, die zuletzt den Untergang des Staates herbeiführten. Auch die Engel- und Dämonenlehre, welche ja damit in Verbindung stand, und so natürlich schon die Hoffnung der Auferstehung, blieb ihnen fremd. Sie bestanden beim alten israelitischen Glaubenssystem, wie es in den kanonischen Büchern niedergelegt war; freilich ohne Enthusiasmus, mit kühlem Sinne, und ohne den Gegensatz gegen alles Fremde urgiren zu wollen. Mit dem Untergang des Staates mussten sie verschwinden. Die pharisäische Partei konnte entweder sich dem Christenthum zuwenden, wenn sie die messianische Idee reiner, mit Abstreifen aller politischen



Elemente, erfasste, und das Reich Gottes als ein Reich der Heiligkeit, und viele sind wirklich übergetreten; oder sie musste die Erfüllung auf eine unbestimmte Zukunft vertagen und nur an der Gestaltung der Religion festhalten, wie dieselbe in ihren Schulen ausgebildet worden war. Dies ist das talmudische Judenthum.

## 2. Der Hellenismus.

### § 88. Die jüdische Cultur im Ausland.

Einen andern Gang nahm die jüdische Cultur im Auslande. Die Zerstreuung hatte längst vor unserer Periode ihren Anfang genommen. Von einer allgemeinen Rückkehr aus dem Exil war so wenig die Rede als von einer frühern allgemeinen Deportation. Und seit der macedonischen Eroberung nahm die freiwillige Auswanderung erst recht grossartige Verhältnisse an. Der Handel führte die Juden nach Aegypten, Kleinasien, Kyrene und weiter in die neu aufblühenden griechischen Städte; ausserdem verpflanzten sowohl Ptolemäer als Seleukiden zahlreiche Colonien derselben in ihre Länder, unter manchfachen Vergünstigungen. Zum Beispiel, in Alexandrien waren zwei Quartiere von fünfzehn nur von Juden bewohnt. Nach Philo lebte deren eine Million in Aegypten. Sie bildeten besondere Corporationen, genossen Bürgerrecht, nahmen griechische Sprache und griechische Bildung an; blieben aber der Religion der Väter treu und erkannten fort und fort Jerusalem als ihre Metropole an. Sie lieferten die Tempelsteuer ab, und Festreisen unterhielten die Verbindung. Die Synagogen, welche überall entstanden, wo Juden sich in hinreichender Zahl ansiedelten, erhielten und festigten den Glauben, und der Monotheismus gewann auch manche Bekenner unter den Heiden, die ihres Götzendienstes müde waren, besonders unter dem weiblichen Geschlechte. Die Hoffnung, den Mono-



theismus zur allgemeinen Religion zu machen, konnte hier Wurzel fassen. Die ältern sibyllinischen Dichtungen haben hauptsächlich diesen Zweck. Die religiöse Literatur der Hellenisten ist überhaupt eine reiche gewesen. Mehrere Stücke derselben haben in die griechische Bibel Eingang gefunden, so das Buch der Weisheit, ein Theil des Buches Baruch, der Brief des Jeremia, das sogenannte 3. Buch der Makkabäer, die Zusätze zu Daniel und Esther. Hier, wo es sich um Religion und Theologie handelt, ist besonders wichtig zu erkennen, wie weit der Einfluss griechischer Philosophie auf die Gestaltung der Lehre sich erstreckte, und was, in Folge davon, vom väterlichen Glauben festgehalten, was modificirt wurde.

### § 89. Die Weisheit Salomos.

Am ergiebigsten ist in der eben angegebenen Hinsicht das Buch der Weisheit Salomos. Dem Könige, der schon lange als der Träger aller Weisheit galt, wird hier eine Empfehlung derselben als der Quelle aller Tugend und alles Glückes in den Mund gelegt. Die Ausführung ist rhetorisch gehalten, mit Verwendung der spiritualistischen, auf Plato und die Stoa zurückgeführten Populärphilosophie des Zeitalters, zur Erläuterung, Begründung und Verbreitung des jüdischen Glaubens. Die Grundlage aber ist alttestamentlich. Die Lehrsätze laufen grossentheils parallel mit denjenigen, die wir bei Sirach schon gefunden haben. Die Weisheit ist auch hier der Complex alles desjenigen, was der Mensch wissen und üben muss, um glücklich zu leben (6, 19; 7, 7 ff.; 8, 9 ff.): Kenntniss Gottes und der Welt (7, 17 ff.; 8, 4. 8; 9, 6 ff. 17), Kenntniss und Erfüllung der Pflicht (8, 7; 9, 6 ff.; 10, 8 ff.), vor Allem Frömmigkeit (1, 1 ff.). Von Natur aber ist sie dem Menschen unzugänglich (13, 1). Ohne den Bei-



stand des göttlichen Geistes bleibt sie ein unerreichbares Gut (9, 6. 13-17). Wer sie erlangen will, muss die Belehrung bei Gott suchen (7, 7. 15. 17; 8, 21; 9, 10). Gott aber hat alle Weisheit dem Volke Israel im Gesetze mitgetheilt (18, 1). Die Schrift ist die Quelle, wo sie zu finden ist; im Mosaismus hat die Weisheit ihre Darstellung gefunden. Die Weisheit ist auch hier zunächst ein göttliches Attribut, oder vielmehr die Zusammenfassung aller göttlichen Attribute, welche sich in seiner Wirksamkeit kund thun, in Schöpfung und Vorsehung, in der allgemeinen Offenbarung wie in der speciellen (1, 7; 7, 24; 8, 1; 12, 1), und zugleich die Quelle aller Erkenntniss und Tugend der Menschen (7, 22 ff.; 8, 7 ff.; 9, 10. 11). Sie wird aber bestimmter als bei Sirach als Hypostase gefasst. Die Hauptstelle dafür ist 7, 25 ff. Sie heisst da ein Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit (ἀπόρροια), ein Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel von Gottes ἐνέργεια, und das Abbild (εἰκὼν) seiner Güte. Sie ist das erste Geschöpf (9, 9) und das Werkzeug der Schöpfung, γενέτις, τεχνίτις πάντων (7, 12. 21; 8, 6; 9, 2). Dass sie hypostatisch gedacht wird, geht deutlich daraus hervor, dass sie als Abbild der göttlichen Vollkommenheit bezeichnet wird, denn das Attribut kann nicht sein eignes Abbild sein. Ihr Ursprung ist emanatistisch ausgedrückt, nicht creatianisch. Ihr Wirken ist nach Art der Weltseele, alles Geschöpfliche durchdringend, die materielle Schöpfung und die vernünftigen Geister πάσης κινήσεως κινήτικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. Sie ist auch die Mittlerin der Vorsehung; sie hat ihren Wohnsitz in Israel, dessen Gottesverehrung sie leitet (9, 8), in dessen Gesetz sie sich verkörpert hat (7, 27; 10, 16; 11, 1), und dieses Gesetz wird ewig bestehen (18, 1; vgl. Baruch 3, 38; 4, 1). Wir finden nun zwar hier keine rituellen Vorschriften, aber die Polemik des Verfassers gegen diejenigen Juden, welche ihre



Lebensart den fremden Gebräuchen anbequemt hatten und das treue Festhalten an der väterlichen Sitte Unverstand nannten (c. 2), zeigt deutlich, dass er davon nichts nachlassen wollte.

Auch die Vergeltungslehre weicht in ihren Grundlagen nicht von derjenigen ab, die wir bei Sirach schon gefunden haben. Die Freiheit des Menschen ist überall vorausgesetzt; daneben gilt Gott als der Spender der Weisheit, welche die Sittlichkeit in sich fasst. Dies scheint ein Widerspruch. Die Versöhnung wird in kosmologischen Ideen gesucht. Gott, der die Welt aus Liebe geschaffen, hat kein zerstörendes Princip in dieselbe gelegt (11, 24); im Gegentheil sollten alle Geschöpfe der Erhaltung des Menschen dienen (1, 14). Wenn es nicht der Fall ist, so liegt die Schuld am Menschen selbst. Dieselben Bestandtheile der Welt, welche für den Gerechten eine Quelle von Genüssen sind, werden zu Werkzeugen Gottes, die Bösen zu bestrafen. Die Schöpfung ist von Gott im Dienste seiner Gerechtigkeit angelegt (11, 5. 14; 16, 24; 18, 8). Es soll damit nicht blos gesagt sein, dass Feuer, Wasser u. s. w. bald Wohlthat, bald Plage sind. Wenn der Verfasser, von den ägyptischen Plagen redend, zeigt, wie das Feuer seine Kraft bald mindert, bald steigert, den Aegyptern zum Schaden (16, 17 ff.), den Israeliten zum Heile, wenn die Geschöpfe wohlthätig oder schädlich sind, nicht nach ihrer Natur, sondern je nach dem Willen Gottes bei der besondern Gelegenheit (16, 5. 7. 12. 26), so will er von einem kosmischen Gesetze reden. Sobald der Mensch von dem ihm im Gesetze vorgeschriebenen Wege abweicht, erfährt die Natur eine entsprechende Aenderung (Deviation). Das unmittelbare Werkzeug ist der Teufel (2, 24). Das Uebel ist die Folge der Sünde.

Hier aber scheidet sich der Verfasser von seinen palästinensischen Vorgängern, und wird der Einfluss griechischer Philosophie offenbar. Die Sünde selbst hat ihre Ursache in dem



Leibe, in dem materiellen Stoffe (8, 20). Die Materie selbst ist nicht von Gott geschaffen, sondern blos geordnet (11, 17; 9, 15). Die Seele, ein geistiges Wesen, und Gott verwandt (7, 23) hat eine vorweltliche Existenz als Einzelwesen und wird nur für eine Zeit mit einem Leibe bekleidet, einem Gefängnisse, das die Seele beschwert, ihren Flug nach oben hemmt, und zum Ungehorsam gegen das Gesetz führt (8, 19. 20; 9, 15). Das ist eine ganz andere Ansicht von der Seele als die bei den Juden bisher gangbare, nach welcher sie als Lebensprincip mit dem Leibe entsteht und aufhört. Als geistiges Wesen ist die Seele auch unsterblich (2, 23; 1, 13 ff.). Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual darf sie anrühren. Die Thoren meinen, jene seien todt; ihr Austritt aus diesem Leben scheint ihnen ein Uebel und der Vernichtung gleich, aber sie sind in Frieden, ihre Hoffnung auf Unsterblichkeit ist erfüllt, Gott hat sie seiner würdig geachtet (3, 1 ff.). Die Weisheit führt zum ewigen Leben bei Gott (1, 15 ff.; 2, 23; 4, 1. 2; 6, 18 ff.; 8, 13. 17; 15, 3). Für die Gerechten gibt es keinen Tod, der Tod ist nur Uebergang in die Seligkeit bei Gott. Die Gottlosen hingegen fallen dem Tode anheim (1, 11 ff.; 2, 15. 17. 20). Man könnte hier an Vernichtung denken, wenn nicht andere Stellen (besonders c. 5) die Bösen schilderten, wie sie nach ihrem Tode Zeugen der Seligkeit der Gerechten sind, und die Verblendung bedauern, durch welche sie selbst derselben verlustig gegangen sind. Also wird eine bewusste Fortdauer vorausgesetzt. Von Auferstehung ist nicht die Rede und kann nicht die Rede sein; ihre Folge wäre ja nur ein neuer Leib und somit ein neuer Kerker für die Seele. Die Ergebnisse dieser Psychologie für die Theodicee sind offenbar und segensreich. Dass die Tugend hienieden oft leidet und unterdrückt wird, macht nun keine Schwierigkeit mehr; weiss der Verfasser doch, dass alles Unglück auf Erden in der ewigen



Seligkeit reichen Ersatz findet (3, 5 ff.). Früher Tod des Frommen vermag seinen Glauben an die Gerechtigkeit Gottes nicht zu erschüttern. Er weiss, dass Gott die zu sich nimmt, die er lieb hat, um sie der Verführung der Bösen zu entziehen (4, 10 ff.). Das Gericht scheint hiernach bei dem Tode des Einzelnen statt zu finden. Nichts desto weniger ist auch von einem allgemeinen Weltgericht die Rede (3, 7. 13. 18.). Ich vermuthet, es ist der Gerichtstag gemeint, mit welchem das messianische Reich sich eröffnen soll. Die nationalen Hoffnungen, auf das Bundesverhältniss gegründet, sind in der That nicht verschwunden. Israel soll über die Völker herrschen, wenn Gott seine Feinde wird vernichtet haben (3, 8 ff.; 5, 17 ff.). So versöhnt sich das allgemeine Gericht mit dem individuellen. Die Farben sind übrigens ganz allgemein gehalten, das rein politische Element ist zurückgetreten. In der Diaspora fühlte man den Druck der Heiden nicht wie im Vaterlande. Ein Hauptzug der Hoffnung in hellenistischen Kreisen blieb die Verbreitung der Wahrheit.

### § 90. Die messianische Hoffnung.

Dass die messianische Hoffnung auch unter den alexandrinischen Juden lebendig war und blieb, bezeugen ebenfalls die sibyllinischen Orakel und Philo.

Das dritte Buch der Sibyllinnen ist unstreitig jüdischen Ursprungs, und der messianische Inhalt ergibt sich hauptsächlich aus den Versen 652-794. Er ist folgender :

Vom Aufgang sendet Gott einen König, der allem Krieg ein Ende macht. Die Könige der Heiden sammeln sich noch einmal wider Jerusalem und den Tempel. Sie müssen aber mit ihren Völkern umkommen. Die Kinder Gottes werden dann in Ruhe und Frieden leben unter seinem Schirm.



Die Heidenvölker werden sich selbst zu ihm bekehren, sein Gesetz annehmen, und ihre Gaben nach dem Tempel senden. Dann richtet Gott sein ewiges Friedensreich auf über alle Menschen. Das Hauptgewicht fällt darauf, dass bei allen Völkern der Erde Gottes Gesetz zu Anerkennung und Geltung gelangt.

Auch Philo (*De execrationibus* § 8. 9. *De praemiis et poenis* § 15-20) weiss von einem Reiche des Friedens, zu dem alle Israeliten aus der Ferne zuströmen werden, um unter einem unbesiegbaren Fürsten die Herrschaft über die gesamte Menschheit zu führen. Glück und Reichthum, Kraft und Gesundheit, Fruchtbarkeit des Bodens, Friede mit Allen, werden die ihnen zugesicherten Segnungen sein. Auch die wilden Thiere werden ihre Natur ändern und sich wie Hausthiere den Menschen zum Dienste untergeben.

Doch nicht Hoffnung allein, auch Arbeit zur Verbreitung der monotheistischen Religion, Polemik wider den Götzendienst, Vertheidigung des Mosaismus, Empfehlung desselben als der schon den weisen Heiden bekannten religiösen Wahrheit: dies Alles findet sich in den genannten Schriften, und mehreren kleineren Apokryphen oder Zusätzen zu ältern Büchern. Wie gross der Erfolg, zeigt sich an der Zahl der Proselyten.

### § 91. Philo.

Der gewichtigste Repräsentant des philosophischen Hellenismus ist Philo von Alexandrien, ein Zeitgenosse Jesu von welchem wir noch zahlreiche Schriften besitzen.

Sein System ist eigentlich eine Combination von philosophischen Ideen, welche hauptsächlich Plato und den Stoikern entlehnt sind, mit dem Judenthum. Die heilige Schrift, be-



sonders der Pentateuch, ist die Quelle der Wahrheit; jedes Wort derselben vom heiligen Geist inspirirt. Theilweise findet sich die Wahrheit aber auch bei den Philosophen. Sie haben dieselbe aus Mose geschöpft. Die Erklärung dieser sonderbaren Annahme liegt darin, dass Philo die philosophischen Ideen jener Schulen sich angeeignet hatte, als Jude aber, der er doch bleiben wollte, dieselben im A. T. schon gelehrt finden musste. Er bringt sie also zu dem Studium des A. T. mit und sucht sie mit Hülfe der allegorischen Erklärung darin nachzuweisen. Sein Verfahren ist ein unbewusstes, sofern er wirklich meinte, Mose und die Propheten hätten ihr System in Bildern vorgetragen, und die allegorische Exegese wäre desshalb die allein richtige. Man kann also nicht sagen, dass er sie zu Philosophen mache; er bildet sich vielmehr ein, sie seien es wirklich gewesen, und er selbst sei der rechte Interpret ihrer wahren Gedanken. Sein Gottesbegriff ist ein rein philosophischer. An die Stelle der lebendigen, schaffenden, concreten Persönlichkeit des A. T. ist eine abstracte Wesenheit getreten: das reine Sein (in dem Namen Jahweh angedeutet). Ihm eigen sind die metaphysischen Attribute, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einfachheit, Freiheit, Allgenügsamkeit, Alles was dem Geschöpf abgeht. Die Bestimmtheiten hingegen, welche dem endlichen Wesen zukommen, sind bei ihm zu negiren, und zwar nicht allein die Fehler, sondern auch die Tugenden des Menschen. Gott ist erhaben auch über das Gute und Schöne, qualitätslos, und darum undefinirbar und unerkennbar. Zugleich aber ist er die Quelle aller Vollkommenheit; darum muss er sie besitzen und so kann allerdings von Attributen Gottes die Rede sein: diese sind Allmacht und Güte. Der Widerspruch ist nicht allein durch den israelitischen Glauben hervorgehoben, sondern dem philosophischen System schon inhärent. Gott ist nämlich der Schöpfer der Welt, nicht nach ihrem



Stoffe (ὕλη), sondern nach ihrer Ordnung. Die Materie ist in unendlichem Abstand von ihm; aber an sich nicht feindselig seinem Wirken widerstrebend, sondern im Gegentheil dazu geeignet durch ihn gestaltet zu werden. In dieser Gestaltung besteht die Schöpfung des κόσμος. Gott kann aber nicht selbst mit der Materie in Verbindung treten, wodurch er sich beflecken würde; daher, zur Erklärung der Schöpfung sowohl als zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, die Kluft zwischen dem Ewigen und dem Endlichen zu überbrücken, die Idee von Mittelwesen eintritt. Im A. T. fand Philo als solche die Engel, die Weisheit, bei Plato die Ideen, bei den Stoikern die wirkenden Ursachen. Aus diesen Elementen construirt er seine Theorie der Mittelwesen. Es wird dabei ausgegangen von den platonischen Ideen, den Urbildern der Dinge, welche in Gott immanent sind, aber zugleich als wirkende Ursachen die Ordnung der Welt begründen. Es könnten göttliche Eigenschaften, seinem geistigen Wesen inhärirende Urbilder der Geschöpfe sein (und manchmal überwiegt diese Vorstellung), wenn nicht zugleich die absolute Trennung Gottes von der Materie die Mittelwesen erforderte. Darum lässt sie Philo vor der Schöpfung aus Gott als selbständige Wesen hervorgehn, oder von ihm geschaffen werden als seine Diener, Statthalter, und Werkzeuge in und bei der Schöpfung, in der Weise der Engel, oder der Dämonen (Untergötter). An der Spitze dieser Kräfte oder sie zusammenfassend, steht der λόγος, Vernunft und Wort zugleich. Als Vernunft, Gott immanent, ist er der Inbegriff der göttlichen Ideen, welche in der Welt zur Offenbarung kommen. Als Wort, als ausgesprochenes Denken, ist er das Ebenbild Gottes, das Werkzeug, durch welches Gott die Welt geschaffen hat und erhält und den Menschen sich offenbart. Er heisst darum Stellvertreter und Gesandter Gottes, Engel oder Erzengel. Die Doppelseitigkeit der Logosidee, nach wel-



cher sie bald unpersönlich, bald persönlich gefasst wird, ist dem System unentbehrlich. Die Welt ist der göttlichen Ideen voll, und doch nicht von Gott selbst berührt. Damit ist ein Mittler der Schöpfung gesetzt, aber ein Mittler, in welchem der Inhalt des göttlichen Bewusstseins in seiner Fülle lebendig vorhanden ist. Dass der Abstand des ἀγέννητον vom γεννητόν hier nicht eine Differenz einschliesst, ist eine Inconsequenz des Systems. Der Logos ist Ordner und Lenker der Welt. Das Böse in ihr ist Wirkung der Materie, welche zwar bildsam, aber doch nicht in die göttliche Sphäre zu erheben ist. Sie bleibt eine Schranke. Dies führt uns zur Anthropologie und Ethik des Systems.

Die Seelen, oder vielmehr die Geister, sind Ausflüsse Gottes, geistige Substanzen, welche den gesamten Luftraum erfüllen. Näher bei Gott stehn die Engel oder Dämonen. Diejenigen, welche der Erde näher stehn, steigen herab in sterbliche Leiber und gestalten sich so zu Menschen. Ist der Geist das Ebenbild des Logos, der ideale Mensch, so prägt sich dieses Ebenbild in der Wirklichkeit, eben wegen der Theilnahme an der Materie, nur unvollkommen aus. Der Leib ist eben der Kerker der Seele, die Quelle alles Uebels und die unvermeidliche Ursache der Sünde. Daher der Logos auch nicht Mensch werden kann. Wegen dieser Zwiespältigkeit im Menschen ist Streit zwischen Geist und Materie. Der erstere muss siegen und zur Herrschaft gelangen, wenn der Mensch seine Bestimmung erfüllen soll. Es ist solche Herrschaft aber auch möglich, denn der Geist, nach des Logos Ebenbild geschaffen, steht fortwährend unter seinem erziehenden Einfluss. Der Menschen Ziel ist Lossagung von aller Sinnlichkeit, Freiheit, von allen Affecten, wie bei den Stoikern, von denen Philo auch die vier Cardinaltugenden (wie schon das Buch der Weisheit) entlehnt. Er unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, dass er die Frömmigkeit als Quelle aller Tugenden



fasst und sie nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Einwirkung des Logos gewinnen lässt. Neigung zum Asketismus ist nur Consequenz des Systems. Daneben verläugnet er das praktische Bestreben der alttestamentlichen Sittenlehre nicht. Vortheilhaft unterscheidet er sich von den Weisheitslehrern und Schriftgelehrten durch Vermeidung des Atomismus, durch Zurückführung aller Tugenden auf ein Grundprincip, Liebe oder Glauben, Betonung der Sittlichkeit statt der Gesetzlichkeit. Als die höchste Stufe, die auf Erden zu erreichen ist, gilt ihm die Anschauung Gottes, das Erfülltsein, von seinem Geiste. Vollendet wird sie, wenn der Geist durch den Tod von den Banden des Leibes befreit ist, und die Seele in ihren ursprünglichen Stand zurückkehrt. Diese selige Unsterblichkeit wird denen zu Theil, welche von der Anhänglichkeit an den sinnlichen Leib sich frei erhalten haben.

Dies sind die Hauptgedanken der Lehre Philos. Auf die Entwicklung der christlichen Theologie sind sie von überwiegendem Einfluss gewesen. Das Judenthum sagte sich, wo es sie etwa angenommen, mehr und mehr davon los. Der Hellenismus ging ins Christenthum über; die Juden folgten der pharisäischen Richtung.









## Literatur neuerer Zeit.

---

- G. LOR. BAUER, Theologie des A. T., Leipz. 1796.  
CHR. F. AMMON, Bibl. Th., Erl. (1792) 1801, 3 t.  
LH. BERTHOLDT, De ortu theologiae Hebraeorum, Erl. 1803.  
L. F. O. BAUMGARTEN-CRUSIUS, Grundzüge der bibl. Th.,  
Jena 1828.  
D. G. C. VON CÖLLN, Bibl. Theol., Leipzig 1836, 2 t.  
G. CH. KNAPP, Bibl. Glaubenslehre, Halle 1840.  
J. TOB. BECK, Die christl. Lehrwissenschaft nach den bibl.  
Urkunden, Stuttg. 1841.  
J. L. S. LUTZ, Biblische Dogmatik, Pforzh. 1847.  
J. C. CR. HOFMANN, Der Schriftheweis, Nördl. (1852) 1875, 3 t.  
EUG. HAAG, Théologie biblique, Paris 1860.  
H. EWALD, Die Lehre der Bibel von Gott, Gött. 1871, 3 t.
- 

- DE WETTE, Lehrbuch der Dogmatik, 3. A., 1831, Th. 1.  
LP. IMM. RÜCKERT, Christl. Philosophie, Leipz. 1825, Th. 1.  
CHR. F. AMMON, Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion,  
Leipz. 1836, Th. 1.  
BUNSEN, Gott in der Geschichte, Leipz. 1857, Th. 1.  
C. P. W. GRAMBERG, Geschichte der Religionsideen des A. T.,  
Berlin 1829, 2 t.  
W. VATKE, Die Religion des A. T., Berl. 1835.  
BR. BAUER, Die Religion des A. T., Berl. 1838, 2 t.  
J. CH. F. STEUDEL, Vorlesungen über die Theol. des A. T.,  
Berl. 1840.  
G. CH. PLANCK, Die Genesis des Judenthums, Ulm 1843.  
H. AND. CHR. HÆVERNICK, Vorl. über die Theologie des A. T.,  
Erl. (1848) 1863.  
ABR. GEIGER, Das Judenthum und s. Geschichte, Bresl. 1865.  
HM. SCHULTZ, Alttestamentliche Theologie, Frankf. (1869) 1878.



ABR. KUENEN, De Godsdienst van Israel, Harl. 1869, 2 t.  
(auch englisch).

G. F. OEHLER, Prolegomena zur Theologie des A. T., Stuttg. 1845.

G. F. OEHLER, Theologie des A. T., Tüb. (1873) 1883, 2 t.

C. P. TIELE, Histoire comparée des religions de l'Égypte et  
des peuples sémitiques, Paris 1882 (vorher holl.).

FERD. HITZIG, Theologie des A. T., Karlsru. 1880.

F. E. KÖNIG, Die Hauptprobleme der altisr. Religions-Ge-  
schichte, Leipz. 1884.

W. W. GRAF BAUDISSION, Studien zur semitischen Religions-  
geschichte, Leipz. 1876-78, 2 t.

J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels. 2. A. der  
Geschichte Israels Bd. I, Berl. 1883.

---

PLANCK, in den Tübinger Jahrbüchern, 1845, III. IV.

KUENEN, Volksgodsdienst en Werldgodsdienst, Leiden 1882.

STEUDEL, in der Tübinger Zeitschrift, 1835, I. II.

NICOLAS, Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux  
siècles antérieurs à l'ère chrétienne, Paris 1860.

NICOLAS, Études sur l'A. T., Paris 1862, p. 95 ff.

HANEBERG, Religiöse Alterthümer, München 1869, S. 91 ff.

KNOBEL, Der Prophetismus der Hebräer, Bresl. 1837, I, 246 f.

BH. DUHM, Theologie der Propheten, Bonn 1875.

RUD. SMEND, in den Studien und Kritiken, 1876, IV.

HM. ZSCHOKKE, Theologie der Propheten, Freib. 1877.

C. J. BREDENKAMP, Gesetz und Propheten, Erl. 1881.

MAYBAUM, Die Entwicklung des isrl. Prophetenthums, Berl. 1883.

F. E. KÖNIG, Der Offenbarungsbegriff des Alten Test., 1882.

F. v. ORELLI, Die alttest. Weissagung von der Vollendung  
des Gottesreiches in ihrer gesch. Entwicklung, Wien 1882.

Die Literatur, so weit sie einzelne Bücher betrifft, findet  
sich verzeichnet bei ED. REUSS, Gesch. der H. S. Alten Test.,  
Braunsch. 1881.

---



## REGISTER.

---

### A.

Abbîr 78.  
 Abraham 25. 113 f.  
 Adôn, Adonai 35. 36.  
 Aegypten, religiöser Einfluss 29 f.  
 Agag 26.  
 Ahab 63 f.  
 Ahas 66.  
 Aiôn éutos 239; mellôn 243.  
 Alexander Jannæus 222.  
 Allgegenwart Gottes 97. 213.  
 Allmacht Gottes 95. 213.  
 Allwissenheit Gottes 96. 213.  
 Ammon 11.  
 Amos 24. 60. 70.  
 Angesicht Gottes 89.  
 Anthropomorphismen u. Anthro-  
 popathien 37. 84 f. 195.  
 Antichrist 242.  
 Antigonus von Socho 229.  
 Antiochus III. 166.  
 Antiochus IV. 166. 219 f.  
 Antipater 223.  
 Apokalupsis 241.  
 Apokalypsen 234 f.  
 Apokatastasis 242.  
 Apokryphen des A. T. 238.  
 Aristobul I. 220.  
 Aristobul II. 223.  
 Asasel 190 f.  
 Ascheren 25.  
 Asketismus 228. 255.  
 Asmodi 231.  
 Astarte 57.

Athalja 63. 65.  
 Auferstehung *resp.* Unsterblich-  
 keit 144 f. 204. 210 f. 213.  
 238 f. 243. 249 f. 255.  
 Ausrottung 173.  
 Ausspruch Gottes 71.

### B.

Baal 35. 63 f.  
 Baal-Berith 45.  
 Baehr 180.  
 Bann 50.  
 Baruch (Buch) 217. 246.  
 Baruch (Apokalypse) 236.  
 Baudissin 80. 82. 104.  
 Bauer 11.  
 Baumgarten-Crusius 12.  
 Behemot 237.  
 Beschneidung 40. 173.  
 Bethel 62.  
 Bethlehem 138. 240.  
 Bilderverbot 38. 88.  
 Blut 184.  
 Böse (das), Ursprung 99. 200 f.  
 203 f. 231 f. 248 f. 254.  
 Brandopfer 50. 181 f.  
 Bücher (die historischen) 17. 60.  
 Bund 32 f. 39 f. 74 f. 214 f.; der  
 Zukunft 131 f.  
 Bundesbruch 119 f.  
 Bundesbuch 18. 60.  
 Bundespflichten (sittlich - reli-  
 giöse) 112; (rituelle) 115. 173 f.  
 gegenseitiges Verhältniss 116 f.



## C.

Caiwan 24.  
Calvin 9.  
Camosch 33. 57.  
Cardinaltugenden 254.  
Centralisation des Cultus 68.  
Cherubim 39. 47. 87.  
Chronik 155.  
Cölln, Dav. v. 12.  
Cultus 41. 49. 115. 178 f.  
Cyrus 157.

## D.

Dämonen 231.  
Dan 62.  
Daniel (Buch) 217. 219. 234. 238.  
(Zusätze) 246.  
Dankopfer 181.  
Darius Hystaspis 159.  
Darstellungen Gottes (symbolische) 38. 47. 88.  
David 26. 33. 56 f.  
Deboralied 53 f.  
Deisten 10.  
Dekalog 38. 43.  
Delitzsch 89.  
Deuteronom 18. 60. 68. 175 f.  
Deviation der Natur 248.  
Dicta probantia 2. 9.  
Diestel 104.  
Duhm 80.

## E.

Ebenbild Gottes 109.  
Eifer Gottes 105.  
Eigenschaften Gottes 95 f. 101 f.  
104 f.; in dem Psalter 212 f.;  
bei Philo 252.  
El 35; El Eljon 36. 230; El  
Schaddai 35; Elohah; Elohim  
35. 195; Elohe Zebaoth 78. 79.  
Elia 62. 64. 242.  
Eliasib 162.  
Elilim 34. 80.  
Elisa 65.  
Elohimurkunde 18. 155. 161. 169 f.  
Engel, s. Mittelwesen.

Engel Jahwehs (der) 89.  
Ephod 47.  
Erbsünde 123. 232.  
Erhaltung der Welt 93 f.  
Erstgeburt 24. 26.  
Eschatologie (jüdische) 232 f.  
238 f. 239 f.  
Esra 160 f.; Buch Esra 155.  
Esra (4. Buch) 217. 237.  
Essäer 229.  
Esther (Zusätze) 246.  
Ewald 41.  
Ewigkeit Gottes 97.  
Exegese 227. 252.  
Exil 155 f.  
Ezechiel 24. 60. 140 f. 146 f.  
156. 166 f. 176.

## F.

Fasten 189. 228.  
Feste 42. 51. 185.  
Fleisch 107.  
Formalismus (gesetzlicher) 228.  
Freiheit 100. 203 f. 232. 248.  
Frömmigkeit (die individuelle)  
211 f.

## G.

Gabler 11.  
Geist des Menschen 107 f.; der  
Geist Gottes 105 f.  
Geistigkeit Gottes 38. 84 f.  
Genesis 25. 110. 123.  
Gerechtigkeit Gottes 102. 150 f.  
202 f. 209. 248 f.  
Gericht 127. 128 f. 233 f. 238 f.  
243. 250.  
Gesetzesformalismus und Sitt-  
lichkeit 116 f. 192.  
Gottesidee, mosaische 32 f.; bei  
den Propheten 78 f.; in der  
III. Periode 195 f.; in dem  
Psalter 212 f.; bei Philo 252.  
Gottesreich 243.  
Gramberg 12.  
Gussopfer 50.  
Güte Gottes 103.



## H.

Habakuk 60.  
Hävernicks 12.  
Haggai 155. 233.  
Handauflegung 183.  
Heiden, (Gericht über die) 128 f.;  
ihre Bekehrung in der Zukunft  
133. 242.  
Heilige Israëls (der) 78.  
Heiligkeit Gottes 104.  
Hellenismus 245 f.  
Hengstenberg 12. 90.  
Henoeh (Buch) 217. 235. 239.  
Henotheismus 33. 56.  
Herodes 224.  
Herz 108.  
Hillel 227.  
Hiob 17. 60. 114 f. 148 f. 151 f.  
200 f.  
Hiskija 67.  
Höhen 51. 62. 63. 66 f.  
Hofmann 12. 89.  
Hoherpriester 175. 177.  
Hosea 60. 62. 117.  
Hufnagel 11.

## I.

Ideen 253.  
Immanuel 138.  
Inspiration der Propheten 71.  
Isch haruach 71; Isch Elohim 71.

## J.

Jahweh 30. 36. 92. 230.  
Jahwist 17. 60.  
Jason 218.  
Jehovah 230.  
Jehu 64 f.  
Jehudim 158.  
Jephtha 26.  
Jeremia 47. 60. 118. 140. 242;  
Brief des Jeremia 246.  
Jeroboam I. 61.  
Jesaja 60. 117. 135 f. 141 f. 148 f.  
156.

Joas 65.  
Joel 60.  
Johannes Hyrkan 220 f.  
Jojada 65.  
Jonathan 220.  
Josephus 221.  
Josia 67 f.  
Josua (Buch) 17. 23.  
Josua (Hoherpriester) 158. 201.  
Juda Makkabi 219.  
Juden (die) im Ausland 245.  
Judith (Buch) 217.  
Justin 240.

## K.

Kanon 227.  
Kethubim 227.  
Klagelieder 60.  
Knecht Gottes (der) 141 f.  
Kohelet 155. 208 f.  
Korbân 179.  
Kuenen 13. 80.  
Kurtz 89.

## L.

Lade 47.  
Lager 171 f.  
Laubhütten 42. 51. 62. 188.  
Leben 126.  
Levi (Stamm), Leviten, siehe  
Priesterstand.  
Leviathan 237.  
Leviticus (17-26) 18. 60. 167.  
Lobopfer 182.  
Logos 253 f.  
Luther 9.

## M.

Makkabäer 219 f.  
Makkabäer (3. Buch der) 246.  
Maleach 89 f.  
Maleachi 155. 242.  
Manetho 30.  
Materie 249. 253.  
Mattathia 219.  
Mazzeboth 49.



Mensch 107 f. 249.  
 Menschenopfer 25. 50.  
 Menschensohn 234.  
 Messias bei Jesaia 135 f.; Micha 138 f.; Zacharia 139; Jeremia 140; Ezechiel 140 f.; Jesaia (40-66) 141 f.; Haggai und Zacharia 233; Maleachi 242; Daniel 234 f.; Henoch 235; Psalter Salomos 235 f.; Apok. des Baruch 236 f.; 4. Esra 237; A. T. Apokr. 238; 3. Buch der Sibyll. 250; Philo 251; — cf. 240 f.  
 Methode (systematische und historische) 3.  
 Micha 26. 60. 117. 138 f.  
 Milcom 24. 57.  
 Mincha 179.  
 Mittelwesen 196. 199 f. 200 f. 230 f. 253 f.  
 Molech 25. 26. 66.  
 Monotheismus (angeborener der Semiten) 19; ethischer 28. 44. 77; pantheistischer 30; absoluter 79 f. 195; des Volkes nach der Rückkehr 154.  
 Mose 24. 28 f. 31 f. 41 f. 242.  
 Moral 205 f. 209. 229 f. 254.

## N.

Nabî 70.  
 Nahum 60.  
 Namen Gottes 35 f. 78 f. 230.  
 Nasiräer 54.  
 Nebucadnezar 68. 157.  
 Necho 68.  
 Nehemia 160 f.; — (Buch) 155.  
 Neumond 27. 42. 51. 185.

## O.

Ôdînes 241.  
 Oehler 4. 13. 104.  
 Onias III. 218.  
 Opfer 41. 49. 178 f.; Opfermaterial 180; Opfer und Busse 184 f.; Opfermahlzeit 50. 182.

## P.

Parousia 241.  
 Patriarchensage 20 f.  
 Particularismus 39. 77. 101 f. 133.  
 Pentateuch und Josua 17.  
 Persönlichkeit Gottes 37. 84.  
 Pesach 28. 42. 51. 186; Passah-lamm 186.  
 Pfingsten 42. 187.  
 Pharisäer 221. 226. 232. 238. 239. 244.  
 Philo 217. 251 f.  
 Plato 246. 251.  
 Plêrôma tôn kairôn 241.  
 Polytheismus der Semiten 20; der Israeliten 23 f.  
 Populärphilosophie 246.  
 Präexistenz der Seele 249.  
 Priestercodex, siehe Elohimurkunde.  
 Priesterstand 42. 52. 58. 168. 174. 175 f.  
 Propaganda (jüdische) 245. 250. 251.  
 Prophetenschulen 54. 69.  
 Prophetismus 68 f. 73 f.  
 Proverbien 155. 206 f.  
 Psalmen, Psalter 16. 60. 155. 211 f.  
 Psalter Salomos 235. 239.  
 Ptolemäer 165.

## Q.

Quellen der I. Periode, von Mose bis Salomo 16 f.; der II. Per., von Salomo bis zum Exil 59 f.; der III. Per., von der Rückkehr bis zur Zeit der griech. Herrschaft 153 f.; der IV. Per., bis zur Zerstörung des zweiten Tempels 217 f.

## R.

Rationalismus 11.  
 Reinheit und Unreinheit 173 f. 228.



Religionsideen der Propheten 73.  
 Renan 19.  
 Rephaim 145.  
 Reuss 14.  
 Richter (Buch der, Zeit der) 44 f. 60.  
 Roêh 70.  
 Rosch Galutha 156.  
 Rückfälle (die) in den Götzen-  
 dienst im Buch der Richter  
 44 f.

## S.

Sabbäismus der Hebräer 28.  
 Sabbat 27. 42. 51. 116. 185.  
 Sacharja 60. 139 f. 155. 201. 233.  
 Sadducäer 221 f. 226. 244.  
 Salomo 55 f. 61.  
 Salome Alexandra 223.  
 Samariter 158. 162.  
 Samuel 26. 54. 55; (Bücher) 60.  
 Sanballat 162.  
 Satan 200 f. 248.  
 Scheol 145 f.  
 Schlachtopfer 50. 179.  
 Schlange (eherne) 38. (= Teufel)  
 232.  
 Schöpfung 91 f. 212 f. 252 f.  
 Schrader 79.  
 Schrift (heilige) 227. 247. 252.  
 Schriftgelehrsamkeit 193. 227 f.  
 Schuld 126 f.  
 Schuldopfer 182 f.  
 Schultz, H. 5. 13. 41. 50. 83. 147.  
 Seele 107 f. 249. 254.  
 Seraphim 87.  
 Serubbabel 157 f. 233.  
 Sethiten 20 f.  
 Sibyllinen 217.  
 Simon Makkabi 220.  
 Sirach 155. 194. 203 f. 205 f.  
 Speisopfer 50. 179.  
 Spener 10.  
 Steudel 12. 89.  
 Stierbild und Stierdienst 38. 62.  
 65. 69.  
 Stoiker 246. 251.

Sühnopfer 182 f.  
 Sünde, Allgemeinheit 122 f.; Sün-  
 denhang 122 f. 232; Wesen der  
 Sünde 125. 248 f.; vgl. Böse  
 (das).  
 Sündenfall 123 f.  
 Synagoge (grosse) 164.  
 Synagogen 245.  
 Synkretismus 34. 44 f. 57. 63 f.  
 65 f.

## T.

Tag Jahwehs (der) 127. 243.  
 Tempel Ezeekiels 168.  
 Tempelbau 57; zweiter 159.  
 Tempelmusik 165. 177.  
 Teufel, s. Satan; Schlange.  
 Theilung des Reiches 61.  
 Theodice s. Gerechtigkeit Gottes.  
 Theokratie 39. 74.  
 Theologie des A. T. 1 f.; biblische  
 1. 10.  
 Theraphim 25. 48.  
 Theudas 238.  
 Thlipsis 241.  
 Thorah 117.  
 Titus 225.  
 Tobia 217.  
 Tod 144 f.  
 Treue Gottes 102.  
 Trichotomie 107.

## U.

Unerkennbarkeit Gottes 197. 252.  
 Universalismus 77. 133.  
 Utilitarismus 206 f.  
 Unsterblichkeit, s. Auferstehung.

## V.

Vatke 13.  
 Vergeltung 102 f. 126 f. 150 f.  
 202 f. 209 f. 213 f. 238. 248 f.  
 Verhältniss der A. T. Theologie  
 zur Literaturgeschichte Israels  
 6; zur Archäologie 7; zur all-  
 gemeinen Geschichte Israels 8.  
 Versöhnungsfest 189 f.



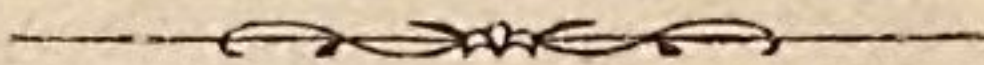
**W.**

Wahrhaftigkeit Gottes 102.  
Weiber (fremde) 160 f.  
Weisheit (Buch der) 217. 246 f.  
Weisheit Gottes 196 f.  
Weisheit (die) 194. 205 f. 246 f.  
Weltregierung Gottes 98 f.  
de Wette 11.  
Wiederherstellung Israels 129.  
168. 242.

Wort Gottes 71.  
Wunderbegriff des A. T. 94 f.

**Z.**

Zachariä 10.  
Zadokiden 168. 176.  
Zephania 60.  
Zweifel (an der Gerechtigkeit  
Gottes) 150 f. 208 f. 213 f.





















Kayser, August,

<<Die>> Theologie des Alten Testaments

Strassburg 1886

Exeg. 1344 o

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604973-9